كلمة الوزارة

الدكتور رياض نعسان آغا
وزير الثقافة

التفسير الإيديولوجي للصراع

تدور بعض الأبحاث الفكرية حول ظاهرة التطرف، بشكل نخشى معه أن تستغل هذه الأبحاث للوصول إلى هدف بعيد هو وصم حركات التحرر الوطنية بسمة التطرف الفكري والإيديولوجي الذي يشكل حقاً أخطر التحديات التي تواجه الثقافة العربية والإسلامية اليوم، وهي الثقافة التي نادت

عبر تاريخها الطويل بالوسطية، رلاسيما بعد أن منحها الإسلام قدسية دينية بقول الله سبحانه (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً). ولقد تعرض مفهوم الوسطية ذاته لاختطافات مذهبية جعلت تحديد نقطة الوسط موضع اختلاف، ولم يكن الاختلاف الفقهي أو الفكري بين النخب ينعكس على حياة الناس إلا في مراحل استثنائية عبر التاريخ، لكن ظاهرة الاختلاف الصحية، والتي تشكل دوافع الحوار الذي ينبغي أن يستمر في جسد الثقافة وروحها، أخذت طابع التطرف الذي تصاعد في أواخر القرن العشرين حتى بلغ ذروة دموية مع مطلع القرن الجديد.

ولقد اطلعت على كثير من الدراسات التي ناقشت موضوع التطرف الإيديولوجي، ووجدت أن بعض الدارسين يبحثون عن أسباب التطرف فيجدون عشرات الأسباب لكنهم لا يذكرون بينها السبب الأخطر في نمو ظاهرة التطرف وهو وجود إسرائيل في منطقتنا العربية الإسلامية بحد ذاته، ومن ثم سعيها المبرمج لتنمية ظواهر التطرف.

وما أظن أحداً من العرب ينكر أن إسرائيل هي نتاج فكر إيديولوجي متطرف ومتخلف، فهي مؤسسة على أساطير وأوهام تنطلق من تأويل صهيوني للتوراة، يجعل فلسطين أرض المعاد، ويجعل اليهود شعب الله المختار، ويجعل الآخرين من (الغوييم) رغم كل ادّعاءات الصهيونية بأنها حركة علمانية، فاسم الدولة العبرية ذاتها اسم ديني. وقد حرصت الثقافة العربية والإسلامية على أن تبتعد في صراعاتها عن الأديان، فأعلنت أنها تجابه الفكر الصهيوني، ولا تعادي اليهودية بوصفها ديناً. ولم يكن هذا الموقف العقلاني جديداً على الثقافة العربية الإسلامية، فحين أعلنت أوروبا حربها الصليبية على العرب والمسلمين قبل ألف عام، رفض المثقفون والمفكرون والمؤرخون

العرب تسمية هذه الحروب بالاسم الديني الذي اختارته أوروبا حين لبت نداء البابا «أربان»، وسموها حروب الفرنجة. وقد انطلق هذا الفهم من علو شأن المسيحية العربية في المجتمع العربي والإسلامي، فالمسيحيون العرب وقفوا مع أهلهم المسلمين يصدون الفرنجة، وموقف المسلمين نابع من كون الثقافة الإسلامية قائمة على الإيمان بالسيد المسيح وبالسيدة العذراء مريم، وبصحف إبراهيم وموسى وبالتوراة والإنجيل وبكل الرسل والنبيين (لا نفرق بين أحد من رسله) والإسلام يدعو الأديان إلى الكلمة السواء ولا يقبل أن تدخل في صراعات وحروب (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء).

ولذلك لم يكن مفاجئاً أن يرفض العرب والمسلمون تفسير الاستعمار الغربي الذي احتل بلادهم في القرنين التاسع عشر والعشرين على أنه استكمال للحروب الصليبية، وإن كان بعض المؤرخين والباحثين يشيرون إلى ذلك، لكن التفسير الأكثر حضوراً في الثقافة العربية هو تفسير الاستعمار الغربي تفسيراً دنيوياً ينأى عن زج الدين في الصراع. وقد اكتفت كتب التاريخ الحديث، ولاسيما المدرسية منها بإشارة عابرة إلى كون الجنرال «غورو» توجه حين دخل دمشق إلى قبر صلاح الدين ورفس القبر بقدمه وقال قولته الشهيرة (ها نحن عدنا يا صلاح الدين) وفي هذا القول إصرار منه على استمرار الحروب الصليبية في حملته، وأحسب أن نابليون كان أدهى منه حين احتل مصر، فقد حاول أن يتقرب إلى المسلمين عبر مشاركتهم في احتفالاتهم الدينية، بل إن الجنرال «مينو» الذي خلف «كليبر» أعلن إسلامه، وسمى نفسه عبد الله.

وعبر هذا التأسيس الثقافي العربي والإسلامي في شكله الأغلب، بقيت الثقافة العربية والإسلامية في منأى عن التطرف الإيديولوجي، ورفضت أن يكون صراعها مع إسرائيل صراعاً مع اليهودية، وركزت على كونه صراعاً

مع حركة استعمارية استيطانية هي الحركة الصهيونية، ولم يحدث قط عبر تاريخ الصراع العربي- الإسرائيلي أن تعرض يهودي يعيش في البلاد العربية والإسلامية إلى أي أذى أو اعتداء.

وحين وقعت جريمة ١١ سبتمبر (أيلول) في الولايات المتحدة استنكر العرب والمسلمون أن يسارع قادة الولايات المتحدة وبعض القيادات السياسية والفكرية في الغرب جله، إلى تحميل الإسلام مسؤولية هذه الجريمة الإرهابية الكبرى، ولئن كان بعض العرب والمسلمين قد قبلوا الاتهام فإن الكثرة المطلقة منهم ما يزالون يشككون بالروايات الأميركية والصهيونية لتفاصيل الجريمة، وينتظرون مع كثير من مثقفي الغرب والعالم، تحقيقاً دولياً يكشف الحقائق، ويوضح أبعاد الخدعة الكبرى التي تمخضت عن كونها باتت مبرراً لغزو واجتياح أميركي واسع لبلاد العرب والمسلمين. وعلى الرغم من زلة لسان الرئيس بوش الشهيرة حين وصف غزوه بأنه حملة صليبية جديدة فقد رفض العرب والمسلمون تفسيره الديني لغزوه، وبات كثير منهم يبحث عن تفسيرات مختلفة لدوافع الغزو بعد أن اتسعت ردة الفعل على جريمة سبتمبر، وشمل التدمير شعب أفغانستان الذي لا شأن له بجريمة سبتمبر، ثم شمل العراق وما يزال يهدد بقية بلاد العرب والمسلمين. وكانت التفسيرات تتراوح بين التفسير السياسي الذي يرى رغبة الولايات المتحدة بتوسيع سلطتها على العالم، وبين التفسير الاقتصادي الذي يجعل السيطرة على منابع النفط والثروات دافع الاجتياح، ويجد هذان التفسيران عند كثير من العرب رواجاً كي يبتعدوا عن التفسير الديني الذي يستند إلى رؤية إيديولوجية متطرفة من الجانب الأميركي، ولكن لم يكن من الممكن أن تتجاهل التفسيرات كون الولايات المتحدة تشن حروبها في منطقتنا لصالح

إسرائيل بل نيابة عنها، وقد كشفت مواقف الولايات المتحدة وحلفاؤها عن حقيقة الدوافع الصهيونية بشكل بات يصعب تجاهله أو إنكاره.

ومع كل الفهم الواضح للدوافع الإيديولوجية للغزوات المتلاحقة ضد العرب والمسلمين، فقد أسس العرب حركات مقاومتهم ضمن الأطر الوطنية والقومية، وبالطبع لم تكن هذه الحركات تتجاهل الدوافع الدينية، فهي تدعو الناس إلى الموت دفاعاً عن أرضهم وعن حريتهم، وحين يكون المرء متجهاً إلى الموت فلابد من أن يستثير عقيدته التي تجعل الموت دفاعاً عن الأرض والعرض والأمن والكرامة والسيادة شهادة تشكل دافعاً روحياً ومعنوياً، لكن استنفار هذا الدافع لم يصبغ حركات المقاومة بصبغة دينية محضة، فالثورة السورية الكبرى لتحرير سورية من الانتداب الفرنسي كانت ذات طابع وطني بامتياز، وكذلك كان جيش الإنقاذ الذي انطلق من سورية، والأمر ذاته في حركة التحرير الجزائرية، رغم أن الدافع الديني لم يغب عنها قط، والأمر ذاته كذلك مع الثورة الفلسطينية التي تمخضت عن حركة «فتح» وما واكبها من جبهات تحرير وحركات كانت ذات طابع وطني أو قومي.

لكن إمعان الصهاينة في العدوان المستمر على مقدسات المسلمين والمسيحيين العرب، وإحراقهم للمسجد الأقصى، وعزفهم المستمر على التفسير الديني للصراع عبر إصرارهم على هدم مسجدي القبة والأقصى ومنع المصلين من الوصول إليهما، ومحاولتهم الدؤوبة بناء (الهيكل) وحملتهم الإعلامية الضخمة المعادية للإسلام ولنبيه وقرآنه، أجبرت كثرة المقاومين على خوض المعركة بصبغة دينية. ولذلك انطلقت حركات تحرير إسلامية باتت هي الغالبة في ساحات المقاومة، على مبدأ أنه لا يفل الحديد إلا الحديد. وهنا أدركت إسرائيل خطورة دخول الإسلام بقوة إلى

حلبة الصراع، ولاسيما بعد مواجهتها للانتفاضة الفلسطينية الكبرى، ومن ثم هزيمتها أمام المقاومة اللبنانية (الإسلامية منها خاصة) نهاية القرن العشرين. وكان طبيعياً أن تركز إسرائيل جهدها على محاربة الإسلام بقوة، وبالعمل على تقديم صورة رديئة ومشوهة لهذا الدين السمح، من خلال دعم حركات التكفير والتطرف، وتنمية دوافعها، وتوفير الدعم اللوجستي لها، كما فعلت حليفتها الاستراتيجية مع تنظيم «القاعدة» الذي هو صناعة أميركية محضة.



لجنة التراث العالمي

د. علي القيّم
رئيس التحرير

مشاركتي بتمثيل سورية في اجتماعات الدورة السادسة عشرة للجمعية العامة للدول الأطراف في الاتفاقية الخاصة بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي، التي عقدت في باريس -مقر اليونسكو- بين ٢٤و٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، كانت فرصة جيدة للاطلاع على الأداء الإداري لمركز التراث العالمي، وعلى البرامج العالمية التي ينفذها في كثير من دول العالم، والمشاركة في صياغة أهم القرارات التي اتخذتها لجنة التراث العالمي، والتي تهدف إلى تعزيز مصداقية

التراث العالمي، وكفالة الصون الفعّال لهذه الممتلكات، والتشجيع على تنمية البناء الفعال للقدرات في الدول التي لديها مواقع في قائمة التراث العالمي، والقيام بزيادة وعي الجمهور بالتراث العالمي، ومشاركته فيه ودعمه، وقد قررت لجنة التراث العالمي، أن تضيف إلى هذه الأهداف الاستراتيجية المشار إليها، هدفاً يخص المجتمعات المحليّة وينص على «تعزيز دور المجتمعات المحليّة في تنفيذ اتفاقية التراث العالمي».

لقد بلغ عدد الدول الأطراف في اتفاقية التراث العالمي حتى أيار/ مايو ٢٠٠٧ (١٨٤) دولة، وفي تموز/ يوليو ٢٠٠٧ بلغ العدد الكلي للممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي (٨٥١) ممتلكاً (٦٦٠ ممتلكاً ثقافياً و١٦٦ ممتلكاً طبيعياً، و٢٥ ممتلكاً مختلطاً) وتقع هذه الممتلكات في ١٤١ دولة طرفاً (أي أن ٤٣ دولة طرفاً ليس لديها ممتلكات مدرجة في قائمة التراث العالمي)، وقدّمت ١٥٧ دولة طرفاً، قوائم مؤقتة بممتلكات ترغب في ترشيحها كي تُدرج في القائمة في السنوات المقبلة وفي تموز/ يوليو ٢٠٠٧ بلغ العدد الكلي للممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي المعرّض للخطر ٣٠ ممتلكاً (١٧ ممتلكاً ثقافياً و١٣ ممتلكاً طبيعياً) وتقع هذه الممتلكات في ٢٤ دولة طرفاً، وللمرة الأولى في تاريخ اتفاقية «اليونسكو» الخاصة بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي، قررت لجنة التراث شطب أحد الممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي، وهو محميّة «المها العربية في عُمان» بعد أن أخلّت الدولة الطرف بالتزاماتها المحددة بموجب الاتفاقية، ولا سيما الالتزام بحماية وصون محميّة المها العربية، وبالتالي تدهور الممتلك إلى حد فقدان قيمته العالمية الاستثنائية.

هنا لا بد من الإشارة إلى أن الدول الأطراف، عند ترشيحها للمواقع بغية إدراجها في قائمة التراث العالمي، بصون ممتلكاتها التي تدرج في المستقبل

في قائمة التراث العالمي، ويتزويد اللجنة بتقارير منتظمة عن حالة صون هذه الممتلكات، وبموجب المبادئ التوجيهية لتنفيذ اتفاقية التراث العالمي لعام ٢٠٠٥ «يجب أن تحظى جميع الممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي بالحماية والإدارة الملائمتين على المستوى التشريعي والتنظيمي والمؤسسي والتقليدي لضمان صونها على المدى الطويل». وتذكّر هذه المبادئ بضرورة أن توضع لكل ممتلك مرشح خطة إدارية تحدد فيها كيفية المحافظة على القيمة العالمية الاستثنائية للمتلك المعني، ويستحسن أن يكون ذلك بوساطة تشاركيّة، وهذا شرط مسبق أساسي لا بد من توافره في جميع ملفات الترشيحات الجديدة.

* * *

لقد وضعت لجنة التراث العالمي الثقافي والطبيعي جملة من الأهداف والمبادئ التي تضمن الحماية الفعّالة للممتلك المرشح أو المسجل لصالح الأجيال الحاضرة والمقبلة، نذكر منها:

- إحداث نظام إداري من أجل ضمان فعالية إدارة ممتلك التراث العالمي، وصون قيمته العالمية الاستثنائية بما في ذلك سلامته وأصالته ويستند هذا النظام إلى الإقرار الكامل بالقيمة العالمية الاستثنائية للممتلك وبسائر قيمه التي تم تحديدها في عملية الترشيح، كما يستند إلى تحديد الخصائص المادية التي تعبّر عن هذه القيم وتجسّدها، علاوة على الجوانب غير المادية الأخرى التي تسهم في إضفاء هذه القيم.

- حماية القيم التراثية للممتلك، ولا سيما قيمته العالمية الاستثنائية، يجب ألا يتعارض مع الاهتمامات الإنمائية والاحتياجات المشروعة للمجتمعات المحلية، وذلك لضمان استدامته بوجه عام.

- ينبغي لنظام إدارة ممتلكات التراث العالمي أن يتيح وضع الاستجابات

اللازمة لشتى الصعوبات التي تعترض عملية المحافظة على القيمة العالمية الاستثنائية للممتلك، وينبغي للنظام الإداري أن يتيح أيضاً إطاراً لاتخاذ قرارات مستنيرة وذلك عن طريق عمليات تشاركية كاملة بما يسمح بقيام عملية متواصلة ومفتوحة لاستعراض السياسات والإجراءات وتطويعها، كما ينبغي أن يتيح إجراء عمليات للتقييم المتواصل لكي يكون النظام واقعياً وفعّالاً.

- فضلاً عن دور النظام الإداري في ضمان البقاء المادي للممتلك، فإنه ينبغي أن ييسّر تحسين فهم سكان الموقع وعامة الجمهور، وأن يذكي وعيهم بضرورة حماية وتعزيز القيم التثقيفيّة للممتلك وقدرته على الإسهام في التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

- إدراكاً للعناصر المذكورة آنفاً ينبغي تضمين المبادئ المشتركة عناصر عديدة:

١ - فهم عميق للممتلك تتشاطره جميع الأطراف المعنية.

٢ - دورة تخطيط وتنفيذ ورصد وتقييم واستخلاص الدروس.

٣ - مشاركة الشركاء والأطراف المعنية.

٤ - تخصيص الموارد اللازمة.

٥ - بناء القدرات.

٦ - وصف كيفية عمل النظام الإداري على نحو شفاف وخاضع للمساءلة.

وتشتمل الإدارة الفعّالة على دورة طويلة الأجل، وأنشطة يومية لحماية الممتلك المرشح وصونه وعرضه، وينبغي لنظام إدارة التراث أن يرتكز إلى المكونات الثلاثة التالية: بيان ومهام وصلاحيات (قانونية أو غيرها)، وقاعدة

مؤسسية أو إطار مؤسسي لصنع القرارات، وموارد بشرية ومالية لتيسير عمليات التنفيذ.

ونظراً للتنوع الواسع لممتلكات التراث العالمي ولسياقاتها الثقافية، يمكن أيضاً إدارة الممتلك بوساطة نظام إداري تقليدي يستند إلى مشاركة المجتمع المحلي ونظم المعارف والممارسات التقليدية أو بوساطة «خطة إدارية» في شكل وثيقة تتفق بشأنها شتى الأطراف المعنية.

ولا يمكن للنظام الإداري أن يقتصر على مجرد خطة للصون أو للصيانة، ولا ينحصر في التراث الثقافي أو المشروعات الجارية أو في المشروعات التي ستجري في المستقبل للقيام بأعمال الترميم المعماري.. فهذه الأنشطة، وإن كانت أنشطة هامة يستغرق تنفيذها وقتاً طويلاً، وشديدة الاتساع أحياناً، فإنها لا تشكّل إلا عنصراً واحداً من عناصر الخطة الإدارية..

❁ ❁ ❁

لقد صدر عن المنظمة العالمية للتربية والعلم والثقافة «اليونسكو»، ومركز التراث العالمي في العقود الماضية مجموعة من الوثائق والمواثيق والتوصيات ذات الصلة بالمدن التاريخية وبيئاتها الأوسع نطاقاً، نذكر منها بصفة خاصة «الميثاق الدولي لصون الآثار والمواقع وترميمها» أو ما يعرف باسم «ميثاق البندقية» لعام ١٩٦٤، وتوصية اليونسكو بشأن صون الممتلكات الثقافية التي تهددها الأشغال العامة أو الخاصة لعام ١٩٦٨، وتوصية اليونسكو بشأن صون المناطق التاريخية ودورها في الحياة المعاصر لعام ١٩٧٦ وميثاق صون المدن التاريخية والمناطق الحضرية لعام١٩٨٧، وميثاق واشنطن الصادر عن المجلس الدولي للآثار والمواقع، ووثيقة نارا لعام ١٩٩٤ بشأن الأصالة..

لقد كانت هذه الوثائق مرجعاً مفيداً لتوجيه السياسات والممارسات على الصعيد العالمي، وتحقيق نتائج طيبة، ولكن مع تغيّر الظروف، أخذت

المدن التاريخية تتعرض لضغوط التنمية وتحدياتها، وهي ضغوط لم يكن هناك إدراك كامل لأبعادها إبان اعتماد آخر توصية لليونسكو بشأن المواقع الحضرية في عام ١٩٧٦، ومع الحجم الراهن لسكان العالم الذين يعيشون في المناطق الحضرية والزيادة المتوقعة في عددهم، إلى جانب عدم وجود سياسات كافية لتحديد وتيسير سبل الاستخدام المستدام لأصول التراث، وهذا سيؤدي إلى تصاعد الضغوط الواقعة على المدن الأثرية، الأمر الذي سيجعل من صون المناظر الحضرية التاريخية واحدة من أشد مهام عصرنا صعوبة، وهنا لا بد من إدراك مدى خطورة المشاريع الحديثة على المدن التاريخية والأثرية المدرجة في عداد مواقع التراث العالمي أو على المناطق المتاخمة لها وخاصة الضغط الناجم عن حركة المرور والسياحة، وتشييد المباني المرتفعة والتغييرات الوظيفية داخل المدن التاريخية والأثرية..

لقد دعت لجنة التراث العالمي في دورتها السابعة والعشرين (اليونسكو ٢٠٠٣) إلى تنظيم ندوة لمناقشة الأسلوب المناسب لتنظيم الاحتياجات فيما يخص تحديث البيئات الحضرية التاريخية، مع المحافظة في الوقت نفسه على القيم المتأصلة في المناظر الحضرية التراثية، لا سيما في المدن المدرجة في قائمة التراث العالمي، واستجابة لذلك، نظّم مركز التراث العالمي، بالتعاون مع المجلس الدولي للآثار والمواقع، ومدينة فيينا، مؤتمراً دولياً بشأن «التراث العالمي والعمارة المعاصرة» سنة (٢٠٠٥- أيار/ مايو) واعتمد في ذلك المؤتمر أول مخطط للمبادئ والتوجيهات التي تعرف باسم «مذكرة فيينا» والتي حفّزت على وضع نهج متكامل يتبع فيما يخص العمارة المعاصرة والتنمية الحضرية وسلامة المناظر التراثية.

لقد رحبت لجنة التراث العالمي في دورتها التاسعة والعشرين (دوربان ٢٠٠٥) بهذه المذكرة بوصفها وسيلة جديدة أخرى لمناقشة وتقييم التدخلات

المعمارية المعاصرة المنفذة في المدن المسجّلة في قائمة التراث العالمي، وفي بيئاتها الأوسع نطاقاً، بما في ذلك تشييد المباني المرتفعة، كما أوصت لجنة التراث العالمي بأن «يعتمد المؤتمر العام توصية جديدة لتكملة وتحديث التوصيات القائمة بشأن موضوع صون المناظر الحضرية التاريخية، مع الإشارة إلى ضرورة وجود صلة بين العمارة المعاصرة والسياق الحضري التاريخي.

«مذكرة فيينا» أصبحت الأساس الذي استند إليه في وضع «الإعلان بشأن صون المناظر الحضرية التاريخية» الذي اعتمدته الجمعية العامة الخامسة عشرة للدول الأطراف في اتفاقية التراث العالمي في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥ في مقر اليونسكو.. وبناء عليه وضعت الخطط والأبحاث والدراسة التي يجب أن يكون لها أثر عميق في تغيير المعارف والممارسات المتصلة بصون التراث العالمي، واقتصاديات المدن التاريخية ودورها المتغيّر، مع التركيز على العمليات غير المحليّة مثل: السياحة والتنمية الحضرية، وعوامل التغيير الخارجية.

❁ ❁ ❁

في كتاب شمولي رائع صدر عن منظمة اليونسكو بعنوان «مفاتيح القرن الحادي والعشرين» يقول المفكر «مارتن رمون غويو» عن استشراف مفهوم التراث: «لما كان التراث لا يستهلك ولا يثمر فإنه مندثر لا محالة، مما يجعل الحفاظ عليه أمراً جوهرياً وعاجلاً» وهنا يأتي دور الحفاظ عليه وحفظه وترميمه وصيانته وإعداد الدراسات والأبحاث عنه حتى يكون مثمراً وحيوياً وشاهداً على الحضارات والفنون والعلوم والمعارف والآداب التي مرت على الإنسانية..

لقد كانت سورية واعية لدور اليونسكو ومجالسها ومراكزها ولجانها الدولية في مجالات حفظ ودراسة وأبحاث واسترجاع التراث والممتلكات الثقافية، فهي

من أوائل الدول في العالم التي انضمت إلى اليونسكو منذ عام ١٩٤٦، وعندما أحدثت المؤسسات والهيئات والمنظمات التراثية كانت من مؤسسيها أو أوائل المنتمين إليها ونخصّ بالذكر: المجلس الدولي للمتاحف، الذي يعمل على تشجيع ودعم وتأسيس وتطوير المتاحف على اختلاف مستوياتها، وتطوير المعرفة والفهم بطبيعة ووظيفة ودور المتاحف في خدمة المجتمع وتنميته، ويحتفل العالم باليوم العالمي للمتاحف في (١٨ مايو/ أيار) من كل عام.

- المجلس الدولي للآثار والمواقع (أيكوموس ICOMOS) الذي أنشئ في عام ١٩٦٥، ويعد من الهيئات الاستشارية للجنة التراث العالمي، ويقدم المشورات الفنية، وكان حاضراً بقوة في اجتماع لجنة التراث في باريس.

- المجلس الدولي لدراسة صون الممتلكات الثقافية وترميمها المعروف باسم (ايكروم ICCROM)، وقد أنشئ هذا المجلس في عام ١٩٥٦ ويتخصص بتحقيق الأهداف التالية: التدريب- تقديم المعلومات وتدريب الجمهور- الأبحاث والتوثيق والمساعدات التقنية- التعاون الدولي- الدعم والتأييد للدول الأعضاء بهدف تعزيز صون التراث الثقافي. وهذا ما أكدته القرارات والتوصيات التي صدرت عن الدورة السادسة عشرة للجمعية العامة للدول الأطراف في الاتفاقية الخاصة بحماية التراث العالمي، وتقرير اللجنة الثقافية لمنظمة اليونسكو.

الدراسات والبحوث

الدراسات والبحوث

الطاقة التدميرية للعنف السيكولوجي في الحياة التربوية

د. علي أسعد وطفة *

يأخذ العنف السيكولوجي صورة خفية متوارية من صور العنف الإنساني، وهـي من أكثر صور العنـف وتجلياته خطراً وتأثيراً في حيـاة الفرد وبنيته النفسية. فالعنف السيكولوجي يدمر التكوين النفسي للإنسان بطريقة ذكية وخفيـة عـبر دورات زمنية متباعدة، وهو في طريقـة تأثيره ومنهج حضوره يختلـف عن العنف الفيزيائي، حيث لا يـترك أثاره الواضحة على ضحاياه، ولا يثير الاهتمام أو يلفت الانتباه. وعلى خلاف

العنـف الفيزيائي فإن العنف السيكولوجـي يحفر مجراه بهدوء، فتتغلغل آثاره المدمرة بخبث على مرّ الزمن، وتدرجياً يستفحل تأثيره ويؤدي، في نهاية الأمر ومـع مرور الزمن، إلى تدمير التكويـن السيكولوجي للإنسان ووضعه

* أستاذ التربية في جامعة الكويت

(٤٥) - العمل الفني: الفنان مطيع علي

في حالة اغتراب واستلاب واضطراب إلى حد تعطيل الوظائف الحيوية السيكولوجية والعقلية لضحاياه.

وإنه يمكن تشبيه تأثير العنف السيكولوجي بتأثير مرض السكري الذي يغافل ضحيته بهدوء وسرية ودون أية أعراض واضحة، ثم يستفحل تأثيره، ومع مرور الزمن يعمل على تدمير التكوين العصبي للمريض، فيفقده البصر ويعطل فيه كثيراً من الوظائف الحيوية في الجسد. وبعبارة أخرى يمكن القول إن العنف السيكولوجي أشبه بسرطان خفي يتغلغل في أعماق النفس الإنسانية فيدمر مكوناتها، ويستفحل عبر الزمن ليصبح فيما بعد عصياً على المعالجة والاستئصال، فيدفع ضحيته أو مرضاه إلى حافة الهاوية. وكالسرطان إن لم يكتشف مبكراً فإن العنف السيكولوجي يؤدي في نهاية الأمر إلى تحطيم البنيان وتهشيم الأركان النفسية للفرد فيحوله إلى ركام نفسي من الألم والمعاناة والجمود النفسي.

أما وقد أشرنا إلى الطبيعة الخبيثة للعنف السيكولوجي فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكننا أن نعرّف هذا العنف؟ وكيف نحدد معالمه وآليات اشتغاله وكيفيات تأثيره في النفس الإنسانية؟

وفي تعريف العنف السيكولوجي يمكن القول إنه لا يوجد -كما هو الحال في المفاهيم الفكرية الحديثة- تعريفاً عاماً جامعاً مانعاً وقاطعاً للعنف النفسي أو السيكولوجي. فالعنف السيكولوجي بوصفه أحد أشكال العنف الذي يأخذ مكانه في نسق العلاقات الإنسانية لا يخرج عن كونه ممارسة مفرطة للسلطة والضبط والهيمنة. ويمكننا أن ومن أجل تعريف هذه الصيغة من العنف النفسي أن نحدد بعض المؤشرات السلوكية والممارسات الأساسية لهذا النوع من العنف:

- رفض الطفل: تمثل عملية الرفض السيكولوجي للفرد أحد أهم عمليات العنف السيكولوجي وأكثرها تواتراً واستخداماً. ويمثل هذا الرفض تجاهلاً لحضور الفرد وإنسانيته وقيمته الحيوية، وهذا بدوره يؤدي إلى شعور مرير من قبل الضحية يأخذ صورة التبخيس الذاتي الذي يعني انحدار الضحية في سلم الوجود الإنساني وتلاشي أهميته في هرم الوجود الاجتماعي. ويتم ذلك من خلال تبخيس رأي الفرد واحتقار أفكاره وتصوراته وممارساته. ومثال ذلك: معاملة طفل ما على نحو دائم بازدراء واحتقار بصورة مختلفة عن معاملة أخوته وبطريقة تؤدي إلى توليد إحساس مرير لديه بأنه غير مرغوب ومرفوض.

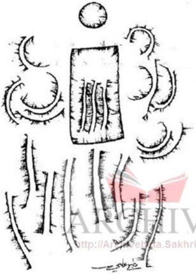
- إهانة الطفل: ويتم ذلك من خلال تعريض الطفل للشتيمة والاستهزاء والسخرية ومن ثم معاملته بطريقة تنال من هويته وذاتيته، وثقته بنفسه، فعلى سبيل المثال:: تخجيل الفرد واحتقاره في الملأ أمام الآخرين، أو معاملته على أنه أحمق وأبله غير قادر على اتخاذ قراراته بنفسه.

- إرهاب الطفل: وهذا يعني تعريض الطفل لشعور بالرعب والخوف الشديد كأن يعمد إلى وضعه في الأماكن المخيفة والمرعبة أو تهديده بذلك، ويتمثل هذا الأمر في: الصراخ المفاجئ في وجه الطفل، أو إجبار الطفل على مشاهدة أفعال عنف شديدة موجهة ضد أحد أفراد العائلة أو ضد حيوان أليف محبوب لديه، تهديد الطفل بالترك والطرد والقتل والتعذيب، أو تهديده بقتل حيوان أليف لديه، تهديده بإبعاده ووضعه في مؤسسات الرعاية الاجتماعية ومن ثم مطاردة الطفل بمثل هذه الممارسات المرعبة.

- عزل الطفل: ويتم ذلك عبر تحديد المكان الحيوي الذي يفرض عليه التواجد فيه، تحديد علاقاته مع الوسط الذي يعيش فيه، تقليص حرية الطفل في الحركة ومنعه من النشاط في الوسط الذي حاصر فيه أيضاً. ويمكن أن نسوق الأمثلة التالية: منع الطفل أو الراشد من اتخاذ القرارات التي تخصه، سجن الطفل في خزانة أو في دولاب للثياب، أو حبسه منفرداً في غرفة من الغرف، ومنعه من اتخاذ أصدقاء ورفاق، أو منعه من بناء علاقات مع أطفال من عمره أو أصغر منه، وأخيراً منعه من التنقل وحرمانه من وسائل الحركة.

- استغلال الطفل وإفساده: ويتمثل ذلك في إكراه الطفل على قبول أفكار وأداء تصرفات منافية للقانون والعرف والتقاليد والقيم، استغلال الشخص مالياً ومادياً، تعليم الطفل خدمة مصالح شخص آخر يستغله ويخدعه في الآن الواحد. والأمثلة على هذا النوع من التعسف لا تحصى ومنها: التحرش بالطفل واستغلاله جنسياً، أو أن يسمح للطفل بشرب الخمر وتناول المخدرات.. إلخ.

- حرمان الطفل من الدفء الإنساني: أن يعامل الطفل أو الشخص وكأنه غير موجود ومن غير إعارته أدنى اهتمام. إظهار سلوك اللامبالاة والاهتمام إزاء الطفل، إظهار الطفل وكأنه ليس جديراً بأي اهتمام أو احترام، تجاهل رغبات الطفل وحاجاته في المستويين العقلي والجسدي، ومن أمثلة ذلك: تجاهل المحاولات الاتصالية عند الطفل، حرمان الطفل من العاطفة ومن



العناية والحب، معاملة الطفل كموضوع وليس كذات إنسانية.

ويترافق العنف السيكولوجي بأشكال أخرى متعددة من سوء المعاملة النفسية والأخلاقية. ومهما يكن الشكل الذي يأخذه العنف-أكان عنفاً فيزيائياً إهمالاً أو استغلالاً جنسياً أو مالياً- فإنه يؤثر تأثيراً بالغاً في التكوين النفسي للإنسان أو الطفل. وبعبارة أخرى فإن كل فعل عنيف يتضمن في ذاته على عناصر مكونة للعنف السيكولوجي.

فالعنف النفسي يسير وفق آليات وسيناريوهات متعددة ومختلفة، وهو في حركته يتكرر وينمو عبر الزمن وخلاله، ولا يمكن للآثار التي يتركها هذا العنف أن تتوقف ذاتياً، حيث يجب التدخل والمعالجة وبناء استراتيجيات تساعد ضحايا هذا العنف على تحقيق التوازن السيكولوجي الذي فقدوه بتأثير العنف، ومن غير ذلك فإن هذا العنف بآثاره يتعاظم ويتفاقم. ومما لا شك فيه أن العنف النفسي يعمل على تدمير مشاعر الطفل الضحية بذاته وكينونته النفسية.

وباختصار، يمكن القول، إن العنف السيكولوجي يدمر عملية النمو النفسي والعقلي عند الأطفال، ويهدم بنيتهم النفسية ويقتل ذكاءهم، ويضعف ذاكرتهم، ويقلص معارفهم وقدراتهم الإدراكية، وينتهك قدرتهم على اليقظة والانتباه والتصور والإبداع، ويضعف حسهم الأخلاقي، ويعيق نموهم الاجتماعي في نهاية المطاف.

وليس من الغرابة أن تكون قليلة هي

الدراسات التي أجريت حول مدى انتشار العنف النفسي في الحياة الاجتماعية، وذلك لأنه من الصعوبة بمكان ملاحظة هذا السلوك الذي يتميز، كما أشرنا، بأنه يجري بطريقة تنفلت من الملاحظة، وبصورة تنأى عن الضبط والرصد والتحديد. فالعنف النفسي يختلف عن أشكال العنف الأخرى بما يلي:

- يصنف العنف النفسي بأنه عنف حديث الاكتشاف وما زال الحديث عن آلياته وآثاره في باكوراته الأولى.

- لا يوجد هناك تعريف عام وشامل لهذا المفهوم ومن الصعب تحديده وتعريفه بدقة علمية متفق عليها.

- من الصعب مراقبة هذا النوع من العنف واكتشافه أو تقييمه والبرهنة على وجوده.

- هناك صيغ عديدة للعنف النفسي التي لم تعلن سابقاً أبداً وهناك محاولات لاستجواب مختلف أشكال هذا العنف وتجلياته.

التأثير النفسي للعنف السيكولوجي:

يمكن للعنف النفسي أن يولد مشكلات كبيرة عند الطفل ولاسيما في المستوى العاطفي والعقلي والانفعالي، وقد يؤدي مثل هذا العنف إلى الاكتئاب وإلى جمود في العلاقات العاطفية مع الأبوين وإلى إضعاف كبير للقدرات العقلية، وهذا ينسحب على مستوى النتائج النفسية والسلوك الاجتماعي.

لقد بينت بعض الأبحاث الجارية في هذا المجال أن التلاميذ الذين تعرضوا في مرحلة الطفولة المبكرة للعنف السيكولوجي كانوا غير ودودين وعصبيين وغير مبالين فيما يتعلق بمن يعنى بهم، وكانوا أقل قدرة على الإبداع والمشاركة والفعالية من الأطفال العاديين الذين لم يتعرضوا لمثل هذا النوع من العنف. وقد بينت هذه الدراسات أيضاً أن هؤلاء الأطفال غالباً ما يكونون عدوانيين وسلبيين.

فالعنف الشفوي (صراخ وإهانات)، أو الرمزي (فرقعة الأبواب، الصمت، العبوس، الإشاحة بالوجه) الذي يمارسه الوالدان، يمكنه أن يؤدي أيضاً إلى نتائج خطرة. فالأطفال الذين يتعرضون لهذا النوع من العنف يظهرون درجة عالية من العدوانية والانحراف وعدم القدرة على بناء علاقة مع الآخرين. وهنا يمكن القول إن مشاهدة الطفل أو إحساسه بأن أمه تتعرض للعدوان يشكل نوعاً من العنف والعدوان النفسي على كيان الطفل.

وبالتالي فإن هذا المناخ العدواني يؤدي

حقيقة إلى تدمير التكوين السيكولوجي للطفل وتهديد هويته ووحدته الذاتية: حيث يمكن للطفل أن يتمثل شخصية المهاجم العدواني ويتماهى في شخصيته كنموذج تربوي وإنساني في سلوكه وفي حياته. هذا ويمكن للطفلة الصغيرة التي تعيش في هذه الأجواء الرهابية أن ترى في صورة المرأة الضحية جزءاً متكاملاً من طبيعة الحياة التي تجب أن تعانيها، أي بمعنى أن مشاهدتها لهذه النماذج العدوانية تجعلها قابلة للاستكانة لمثل هذا النوع من العنف والخضوع له وتبريره نفسياً. وعلى هذا النحو فإن دورة العنف تستمر في دورة متكاملة لا تنتهي حيث تتوالد وتتجدد في سياق اجتماعي لا حدود لممارسة العنف فيه، ومما لاشك فيه أن تأثير العنف السيكولوجي يكون أشد وقعاً وتأثيراً من العنف الفيزيائي والجسدي على المرأة والأطفال على حدّ سواء.

وهنا يمكن القول إن استمرارية العنف اللفظي -اتهام، صراخ، إهانات، كلمات جارحة، تخجيل- تؤدي إلى نتائج سلبية جداً حول شعور الفرد بقيمته الذاتية ووحدته النفسية وتقديره لوجوده وثقته بنفسه، حيث تكون النتيجة خسران الفرد لقيمته وعدم أهميته والإحساس المرير بوضاعته وبعقدة الذنب لديه.

فالأب الذي يهدد شريكته أو طفله أو أحد أفراد العائلة بالقتل والتعذيب فإنه بذلك يؤكد سلطته وهيمنته. وبالتالي فإن المرأة التي تخضع لهذا النوع من التهديد النفسي تعيش حالة رهابية وتشعر بعزلتها وضعفها ودونيتها.

إن مظاهر الغيرة والتملك التي يبديها الزوج تجاه زوجته، والأسئلة التي لا تتقطع التي تدور حول الأماكن التي يرتادها أحدهما وفي أي وقت يذهب ويعود ؟ يذهب تشكل أدوات للضبط والسيطرة والهيمنة، وهي ممارسات يمكن أن تؤدي إلى تقليص وإضعاف الشعور بالاستقلال والحرية، ومن ثم تولد عند الشريك (زوجاً أو زوجة) الشعور بالعزلة والخوف والانفصال؟ ومن ثم قد ينتهي الأمر بخضوع أحد الشريكين للآخر المتسلط نهائياً في مختلف الأوضاع المالية والإدارية والاجتماعية وهذا يعني نوعاً من الاستلاب الكامل للآخر بكل ما يمتلك عليه من قدرة واقتدار.

هذا ويمكن أيضاً للعنف النفسي أن يؤدي إلى آثار فيزيائية وجسدية وذهانية عند المرأة والطفل في آن واحد: توتر جسدي دائم، أوجاعه في الرأس مستمرة، آلام في الظهر، آلام وإشكالات معوية، وآلام كثيرة أخرى. فالنساء اللواتي تعرضن للعنف

النفسي -كما تبين الدراسات والاستطلاعات الاجتماعية- يحتمل أن يلجأن إلى معاقرة الخمرة والإدمان والمخدرات خمس مرات بدرجة أكبر من هؤلاء اللواتي لا يتعرضن لأي عدوان.

ومع ذلك يمكن القول بأن العنف السيكولوجي عند الكبار قد يكون ناجماً عن تأثير الأفراد أو المؤسسات وأن هذا العنف يظهر في مختلف العلاقات وفي مختلف الأوساط الاجتماعية. والعنف السيكولوجي يمكن أن يمارس من قبل الشريك في الزوجية، أو من قبل طفل كبير على صغير، أو من أحد الأقرباء والمعارف، وأخيراً من قبل شخص يكون موضوع تقدير ثقة.

والكبار الذين وقعوا ضحايا عنف سيكولوجي يمكنهم أن يشعروا بعقدة الذنب وعدم الثقة بالنفس والشيزوفرانيا أو الاكتئاب وغياب القدرة والكفاءة وفقدان الأمل. وإن مؤشرات هذه المعاناة تبرز بفقدان بعض القدرات الذهنية مثل الشيخوخة المبكرة أو تضاؤل القدرات العقلية وهي شيخوخة ناجمة في الأغلب عن العنف السيكولوجي. فالمهاجم أي من يمارس العنف النفسي غالباً ما ينفجر بالغضب وهو يبدي بوضوح عدم احترامه وتقديره لضحيته وذلك عندما يقاطعها بصورة مستمرة وعندما يزدريها في الملأ العام. وهو في كل الأحوال لا يأخذ بعين الاعتبار رأي الضحية عندما يتخذ قراراته التي تتعلق بالضحية نفسها، وتلك هي أحد أهم مؤشرات العنف السيكولوجي.

اكتشاف العنف السيكولوجي:

من الصعوبة بمكان كما أشرنا في مقدمة هذه المقالة اكتشاف العنف السيكولوجي. ومع ذلك فإنه لمن الضرورة بمكان أن يكون الباحث عنه يقظاً وقادراً على تحسس هذه الظاهرة وفهمها. فالمؤشرات الدالة على هذا النوع من العنف يمكنها أن تساعد على معرفة أحوال هذه الظاهرة بتجلياتها المختلفة ويمكن لنا تصنيف هذه المؤشرات الدالة على العنف السيكولوجي في الجدول التالي:

مؤشرات العنف السيكولوجي أو النفسي

لدى الأطفال	لدى الراشدين
اكتئاب	اكتئاب
انطواء على الذات	انطواء على الذات
فقدان الثقة بالنفس	فقدان الثقة بالنفس
غياب تقدير الذات	غياب تقدير الذات
توتر عصبي	توتر عصبي
عادة الخوف والهلع الدائم	عادة الخوف والهلع الدائم

انخفاض الدافعية	شعور بالخجل وعقدة الذنب
العدوانية	البكاء المستمر
تقلبات انفعالية مستمرة	تبخيس مستمر للذات
اضطرابات في النوم	سلبية وإذعان مفرط
شكاوى وبكاء غير مبرر	عزلة اجتماعية
سلوك غير طبيعي بالنسبة لعمر الطفل ومستوى نموه	رفض العلاج الطبي الضروري
ميل إلى الانتحار يظهر أثناء المحادثة	عصابية إزاء الأشخاص الذين يقدمون العون والمساعدة
تبعية مطلقة ومستمرة	محاولة الانتحار أو الميل إليه
ضعف كبير في القدرات والإمكانيات	إفراط في تناول الطعام الضار
ضعف الثقة بالنفس والآخرين	رفض الاتصال البصري

هل يمكن التدخل قانونياً؟

تتضمن بعض الأنظمة القانونية في بعض البلدان حق التدخل العام لحماية الطفل والطفولة ضد العنف النفسي. وفي بعض الدول فإنه يتوجب على أي شخص يعرف أو يشك بأن طفلاً ما يعاني من العنف السيكولوجي يجب أن يبلغ السلطات الأمنية المعنية بحماية الطفل والطفولة أو عليه أن يتصل بالشرطة المحلية. وفي بعض الدول فإن الشخص الذي يهمل إعلام السلطات يمكن أن يتعرض بالمساءلة أمام القانون. وهناك بعض الفعاليات والأعمال التي تصنف كعنف سيكولوجي إجرامي مثل ملاحقة شخص، أو تعمد الاتصال المباشر أو غير المباشر مع شخص بصورة متكررة، أو مراقبة منزله أو مكان عمله أو تهديده بأحد أفراد أسرته، ويضاف إلى ذلك أن هذه الأعمال هي من طبيعة إجرامية، وهذه الأعمال تدفع الشخص المعني إلى الخوف والقلق على أمنه الخاص كما على أمن معارفه والمقربين منه. ولكن هناك بعض أعمال العنف السيكولوجي التي لا تأخذ طابعاً إجرامياً مثل الشتائم وفرض العزلة على الآخرين، والتصرفات الصبيانية، واحتقار الآخر وإهماله، وتجاهله وذلك على الرغم من الآثار التي تتركها هذه الممارسة العدوانية. ومما يؤسف له أن اللوائح القانونية في أغلب البلدان العربية لا تنص

على معاقبة ممارسي العنف السيكولوجي ولاتوجد نصوص حتى تدل على وجوده في المدونات القانونية.

أين هو العنف السيكولوجي في التربية العربية؛

قد يكون العنف في حياتنا الثقافية والتربوية هو العصب الأساسي في ثقافتنا الاجتماعية والتربوية، وإذا كان العنف الفيزيائي والجسدي مباحاً ومتاحاً في مختلف أوجه الحياة الثقافية والتربوية فإن الحديث عن العنف السيكولوجي ضد الأطفال يأخذ صورة ترف علمي لا ضرورة له وفقاً لما هو قائم وسائد. فالعنف ضد المرأة وضد الطفولة وضد الإنسان يمثل محاور متقاطعة في الحياة العامة والتربوية وبالتالي فإن العنف السيكولوجي ما يزال لوناً يغيب عن طيف العنف في حياتنا، ولو أردنا في حقيقة الأمر أن نصف مدى حضور العنف السيكولوجي في حياتنا التربوية والأسرية لقلنا بأن لا يمكن الشعور به من شدة الحضور، فهو أشبه بالضغط الجوي الذي يحاصرنا ويحكم قدرتنا على الحركة ويشد على كل جزيئة في جسدنا فلا نشعر به أو بحضوره. وكذلك هو حال العنف السيكولوجي إذ نظرنا لشدته وكثافته فقدنا القدرة على اكتشافه والشعور به. وهذا يعني أن أحاسيسنا بهذا العنف قد تبلدت وتصلبت وإن نفوسنا أخذت عليه حتى أصبح رداء لها يرتبط بصميمها ووجودها. وقد يكون ذلك الأمر ربما أوالية دفاعية للمحافظة على الوجود النفسي للإنسان لأن الآثار الحقيقة لمثل هذا العنف الضاغط كان يفترض بها أن تضعنا في دائرة جمود ذهني وتصلب سيكولوجي وفي حالات ذهان وانشطار واكتئاب واضطراب يمنع علينا أسباب الوجود والاستمرار في الوجود. ومهما يكن الأمر فإن البحث في هذه الصيغة من العنف واستكشافه والعمل على بناء ثقافة مضادة له وواعية بأبعاده يشكل اليوم ضرورة حيوية لحماية أطفالنا وأجيالنا من كابوس لا يعلى عليه بشدة الخطر.

المصادر

- علي وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٩.
- علي وطفة، الإرهاب التربوي، مجلة العربي، صادرة في الكويت، عدد ٤٦٠، مارس (آذار) ١٩٩٧.

- علـي وطفـة، التربيـة إزاء تحديات التعصـب والعنف في الوطـن العربي، مركز الإمـارات العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢.
- علـي وطفة، الأسس الفيزيولوجيـة والنفسية للعنـف والعدوانية، مجلة المعرفـة السورية، مجلة شهرية محكمة تصدر عن وزارة الثقافة في سورية، العدد ٣٩٩، كانون الأول /ديسمبر ١٩٩٦.
- Debarbieux E. Ecole: la violence, ca se maitrise, in Le Monde des débats, mars 2000.
- EMIN J-C. GORGEON C. Violences à l'école: premiéres conclusions de l'appel d'offres de recherché DEP-IHESI, Les Cahiers de la Sécurité Intérieure, n°24,2ème trimester 1996.
- Lelievre C. Point de vue: sens et violence à l'école, in Les Cahiers de la Sécurité intérieure, n°15,1er trimester 1994.
- Debarbieux E. Insécurité et violence à l'école, Informations socials, n°62, 1997.

الدراسات والبحوث

الجغرافية والأدب
تقاطع المعارف البشرية

د. مازن الوعر ✻

مظهر سطح الأرض..
منه خرجنا وإليه نعود.
ابقوا على السطح
فإليه تأتي كائنات الأعماق لكي تتنفس

هنري لوفيغر (اللسان والمجتمع)

✻ أستاذ التربية في جامعة الكويت
✻✻ - العمل الفني: الفنان علي الكفري.

مدخل:

يعـود الوصف الإيحائـي المثير للأماكن الجغرافيـة والـذي يقدمـه الشعـراء والروائيـون بفائدة عظيمـة على المهتمين بـالأدب والجغرافية على حـد سواء. فهذا الوصف الذي يربط الإحساس بالمكان يمكن أن يفعل فعله في القارئ. فالجغرافي المثقف (Culturated) يدلل على وعيه ومعرفته بالتأثير الإنساني في الأماكن الجغرافية من خلال تحديد هذه الصفات كصيغ حقلية- ميدانيـة، وكأشـكال مستقـرة وكشبكة من الأعمال الاتصالية.

وهذا يدل على أن الأماكن الجغرافية أكبر بكثير من كونها عناصـر ومكونات فيزيائية علـى أرض الواقع.. إنهـا تذهب أعمق من ذلك.. إلى درجة لايمكن بسهولة أن نقيسها. إنها تمتزج امتزاجاً نسيجياً بالإنسان الذي خرج منها وإليها يعود. ويمكن لهذه الأماكن الجغرافيـة أن تكون مرتبطـة بالسلوكات الحياتيـة والقيم الفرديـة والجماعية التي لايستطيع التقاطهـا وتصويرها على شاشة اللغـة إلاّ الشعراء والروائيـون الذين على حـد تعبـير سولـتر (C. Salter) ووليـام (L. William).

«يهتمون بكشف طبيعة التجربة الإنسانية أكثر ممـا يهتمون بشرح السلـوك الإنساني والتنبـؤ بـه.. فهم بهـذا يقدمـون وصفاً إبداعياً خلّاقاً لجغرافية المكان وتضاريسه أكثر من معالجتهم لهذه الجغرافية معالجة موضوعية.. علمية».[1]

لقـد أكّـد الباحث جان فريـزر هارت (J. Fraser Hart):

«إن الصيغـة الفنية العليـا والمثلى التي يسعى الجغرافي إلى تحقيقها هي الجغرافية الإقليمية الجديدة، ولكي يكون ذلك كذلك، فإن الوصف الإيحائي المثير سيسهّل الوصول إلى ذلك الهدف مـن خلال أعمال الشعراء والروائيـين الذين يقـدّرون النظرة الأدبية العميقـة لجوهر الأماكن أكـثر من النظرة الجغرافية في صيغتها النثرية المملة.[2]

والحقيقة أن أكـثر الأعمال الجغرافية الأدبية إنما هي متجذّرة في الواقع، وأن هذا الواقع المتمثـل في مظهر سطح الأرض كان ومايزال الشغل الشاغل للباحثين الجغرافيين الذين يمكن لمعرفتهم أن تساعد الجغرافية الأدبية في تصويرها للواقع تصويراً رمزياً.

١- بحـوث كتـاب الجغرافيـة والأدب: تقاطع المعرفة البشرية:

إن البحوث المجمّعة في كتاب:

(Geography and Literature: A Meeting of the Disciplines)

لمحرريه وليام ملوري (W. Mallory) وبول

سيمبسون- هاوسلي (P. S-Hously) تعدّ جهداً متميزاً يمثل تقاطع المعارف البشرية والتقائها. وقد أسهم في هذا الجهد الطيب الجغرافيون ونقاد الأدب ثم الكتّاب المبدعون الذين أضفوا الملامح الأدبية والفنية والجمالية على المواقع الجغرافية.[٣]

لقد قدّم الباحثون هنا كل هذه المعارف البشرية بطرائق ومناهج مختلفة عالجت الواقع الجغرافي بتضاريسه ونتوءاته المختلفة.

واللافت للنظر في هذا الكتاب أن هناك تشابهات عديدة قائمة على علاقة البحث الواحد ببحث آخر والمؤلف بمؤلف آخر والمنهج المتّبع بمنهج آخر. فكل هذه العلاقات المتشابهة تلتقي على أرضية عامة لتشكل المعارف البشرية المتقاطعة.

وأخيراً يأمل القارئ لهذه البحوث المجمّعة أن تسدّ الفجوة القائمة بين الوصف الجغرافي الحقيقي والوصف الأدبي الخيالي المحلق، وبذلك نستطيع أن نقدّم للعالم، بشكله الجغرافي والأدبي، صيغة أكثر وحدة وانسجاماً.

والواقع إن قرّاء الجغرافية والأدب سيجدون في هذه البحوث فوائد عظيمة ولاسيما الذين يتوقون لمعرفة الجغرافية بكل فروعها الإنسانية والاجتماعية والثقافية والتاريخية. إن القارئ لهذه البحوث سيكون عارفاً بالعوامل البيئية (الخارجية) للتكوين الجغرافي الذي يثير ويحفز النظرة الثاقبة للقيمة الإنسانية والفنية والجمالية للمكان.

وينطبق الشيء نفسه على قارئ الأدب الذي يمكنه أن يحصل على معرفة الأسس العملية لمعالجة الجغرافي للمكان المدروس والمقيم علمياً. وبكلمة أخرى، إن عمل الجغرافي هنا دعوة مستمرة للواقع الفيزيائي الذي، يعمل على إثارة الخيال المبدع عند الأديب، ذلك أن الشعراء والروائيين يستعملون الأماكن الجغرافية من أجل توصيل أنواع مختلفة من الأفكار بطريقة فنية وجمالية تجعل من الكون الصامت عالماً ناطقاً ومتحركاً يمتزج فيه الحي بالجامد من أجل تشكيل وحدة فاعلة ومنفعلة في مسيرة التكوين الحضاري ذي الأبعاد الإنسانية.

انطلاقاً من هذه النظرة فإن الكتّاب، ببحوثه المختلفة، محاولة لتنويع المصادر التي نعرف أطرها ومضامينها على نحو عميق. وهكذا فقد جمع الكتاب بحوثاً عدة لمؤلفين ينتمون إلى مختلف بقاع العالم من أجل أن يثيروا معرفة المكان المدروس والمقيمّ في الأعمال.

٢- أقسام الكتاب:

قسّم الكتاب إلى خمسة أقسام تعتمد على مناهج مختلفة لمعالجة الواقع الجغرافي في الأدب. هذه الأقسام فيها شيء من التداخل من حيث المحاور، والموضوعات، والمناهج التي يمكن أن تتكرر بين قسم وأخر.



- القسم الأول: الاتجاه المنطقي للدراسات الجغرافية الأدبية:

إن هذا القسم الذي بحثه جيم واين ميللر (J. Wayne Miller) يسجل الحالة الراهنة للجغرافية والأدب. فهو يقدم الأسباب المنطقية من أجل دراسات جغرافية إقليمية أدبية تتناسب مع النظرة الكونية. فالباحث يميل هنا إلى المفهوم الذي يذهب إلى أن الدراسات الجغرافية ليست مجرد بقايا لحفريات قديمة لقولبة العالم ووضعه ضمن معايير محددة، بل على العكس من ذلك، إن تلك الدراسات الجغرافية تعدّ، وعلى نحو حيوي، مداخل إلى أنظمة معرفية عديدة، وجسراً صالحاً للعبور إلى التراث الإنساني العظيم.

إن الاتجاه المنطقي الذي يقترحه ميللر يتطلب التأكيد على الدراسة الجغرافية كطريقة للتغلب على تجزئة التعليم من أجل تنمية الإدراك للحياة اليومية العادية، ومن أجل مساعدة الطلبة كي يروا ظروف حياتهم كأمثلة تجسّد أفكارهم العامة.

- القسم الثاني: الاتجاه الواقعي لمظهر سطح الأرض

يتألف هذا القسم من بحوث واقعية

لدراسة مظهر سطح الأرض في الأدب. يوضح الباحث كين ميشال (K. Mitchell)، من منظور واسع، المحور المركزي الذي تتشعب منه الآداب الكندية، والإنكليزية، والأمريكية، بسبب الاختلافات البيئية بين هذه الآداب.

فهو ينفي أن عامل الانعزال والفصل هو الذي صاغ الأدب الانكليزي وأن اكتشاف «جنة عدن المهجورة» (يقصد بها العالم الجديد لأمريكا) كان له التأثير الأول في الأدب الأمريكي، وأن معرفة الشمال المتميز بأجوائه وظروفه الصعبة هي التي سيطرت على الأدب الكندي وأثرت فيه.

وبالمقارنة الدقيقة لهذا التحليل حول الظروف المحلية للآداب، بتحليل بيتر برستون (P. Preston) نرى أن هذا الكاتب يثمّن ويقيّم صورة آرنولد بينت (A. Bennett) لفن صناعة الفخار في خمس مدن صغيرة في الوسط الغربي لانكلترا والتي تشمل -مجتمعة- منطقة تسمى بـ(Stoke-on-Trent).

إن روايات آرنولد بيت تقدم تفسيراً إيجابياً لمظهر سطح الأرض الصناعي. فمجموعته الروائية لاتفهم على أنها جميلة داخلياً (العملية الفنية) وإنما خارجياً (توظيف المكان) أيضاً ·ذلك لأنه يرسم دلالاتها المعجمية والمجازية والإيحائية بمهارة فنان وأديب حاذق يجعلها مناسبة للقارئ.

أما الباحث سيزر كافيديس (C. Caviedes) فقد درس أهمية المكان والأسطورة والحلم كعناصر حيوية في الرواية المتميزة لـ ماريا آرجيوداس (M. Arguedas) والتي هي بعنوان «الثعلب (الماكر) من الأعلى والثعلب (الماكر) من الأسفل» (The Fox from above and the fox from below).

يقدم الباحث هنا كشفاً جيداً لتحليل آرجيوداس لمجتمع البيرو. وبما أن الباحث كافيديس مختص بعلم الجغرافية (مظهر سطح الأرض) فإنه يركّز على أوجه الرواية التي تعكس الحساسية والحدس الفطري الذي استعملته الروائية آرجيوداس لصياغة الواقع الجغرافي الواضح لمنطقتها. وبهذا نرى الباحث كافيديس يوسّع، من خلال دراسته لرواية آرجيوداس، مفهوم البعد المكاني والفضائي للجغرافية ليشمل منطقة لم يلتفت إليها (حتى وقت قريب) الباحثون الغربيون إلاّ نادراً.

- القسم الثالث: الاتجاه الجغرافي الجديد: جغرافية المصير

تعبر البحوث في هذا القسم أيضاً عن

التفسيرات الواقعية للمواقع الجغرافية، ولكن من وجهة نظر مصيرية، أي التفسير الواقعي للأمكنة الجغرافية ذات العلاقة المصيرية بالإنسان.

يظهر هذا الاتجاه الجغرافي الجديد بوضوح في بحث سوزان روسوسكي (S. Rosowski)، وعلى استحياء وخفاء في بحث جون جريفن (J. Griffin)، وكموضوع فرعي في بحث آلس بول (A. Paul).

فالباحثة سوزان روسوسكي تكشف المعرفة المكانية المصيرية عند الروائية ويلا كاثر (W. Cather) والملخصة في قولها: «إن الجغرافية شيء مصيري ومميت في بعض الأحايين».

ولا عجب في ذلك، فقد بدأت الروائية ويلا كاثر بالكتابة حول جغرافية نبراسكا كقدر ومصير لا مناص منه هذا المصير يبقى غريباً عن «مملكة الفن» التي حاولت الدخول إليها. وفي النهاية نرى الروائية كاثر تزوج الأدب إلى الجغرافية وتزفّهما فنياً لتضفي درامية خاصة على المضمون المكاني ضمن ما يسمح المجتمع الإنساني من التحرك والعمل.

وفي عملها الروائي «يالروّاد!» (O Pioneers!) نراها تصيب الهدف عندما جعلت من هذه الرواية احتفالية تدل على المقدرة الفنية التي تضفي على المنطقة الجغرافية شيئاً من الجمال التشكيلي رغم قدرها المحتوم.

أما جون جريفن فإنه يذهب في بحثه إلى أن الجغرافية تستطيع أن تحدّد المصير الإنساني، وهذا ما عالجه في الروايات الكنتاكية (نسبة إلى ولاية كنتاكي Kentucky الأمريكية) عند الروائية هاريت أرنو (H. Arnow)، وهذه الروايات هي «درب الجبل» (Mountian Path) و«مزمار الصياد» (Hunter's Horn)، و«صانع الدمى» (Dollmaker).

لقد وضعت الروائية أرنو هذه الروايات بطريقة درامية مضغوطة تدل على أن الجغرافية تستطيع أن تحدد مصير المنطقة ومصير شعبها على حد سواء. لقد صورت الناس هنا، معزولين ومجتمعين، على أنهم منهمكون في فرار زمني جماعي، كثقافة جغرافية تدل على نظام الحياة ونظام القيم التي تمر في عملية تآكل وذوبان على نحو تدريجي (الإيقاع السريع للحياة المعاصرة).

إن ثلاثيتها الروائية الكنتاكية تحاول أن توازي بين الحقيقة والخيال في عالم معاصر يتلاشى بشكل كامل وسريع أكثر من التلاشي البطيء للعالم القديم (الإغريق والرومان) (الإيقاع البطيء للحياة القديمة).

وهنـاك بحـث أكثر عمقاً مـن الناحية الجغرافيـة المصيرية وهو للباحثة آلسن بول (Alec Paul) يـدور حول جغرافية روسيا في الأدب. فقـد وجدت الكاتبة أن الصفات الجغرافيـة في قصصـ الكاتبين الروسيين ليرمونتـوف (Lermontov) وتورغينيف (Turgenev) تعمل كعناصر مضادة لتغيير المشهـد السياسي. فالأديب ليرمونتوف رأى المشاهد الرائعة للقوقـاز على أنها ظروف مصيرية بيئيـة معينة يقتلـع الإنسان منها اقتلاعـاً ويبعد بحيـث لا يستطيع أن يكون فاعلاً فيها ولا متفاعلاً معها.

أما الأديب تورغينيف فقد عالج السهول الروسيـة في إطار من العلاقـات المصيرية القائمـة بـين الإنسان والأرض، فقد كان حساساً تجاه التغـيرات الحاصلة في مظهر سطح الأرض والمرافقة لانحـلال النظام الإقطاعي لملكية الأرض. إنها الإيديولوجية التـي تقـرر مصـير الجغرافيـة والتاريخ والإنسان.

- القسم الرابع: اتجاه دراسة مظهر سطح الأرض المدرك من العامة

ينعكـس الشـيء نفسـه، حـول الرؤى المتعلقـة بالأماكـن الجغرافيـة في الأدب، في القسـم الرابع من الكتـاب، والذي يبين الدراسـة التجريبيـة المؤسسـة على تراث العلوم الاجتماعية.

يوضح الباحـث بوكوك (D. Pocock) هنـا دور الأدب الخيالي في تجربتنا الفعلية وتوقعنا اللامحـدود للمـكان. وبكلمة أكثر تحديـداً، إنه يحلـل العلاقـة القائمة بين الكاتـب والمـكان والقارئ. فهـو يركز على المكان المسمـى (Haworth)، وهو موطن للكاتبـات الأخـوات (Brontes)، حيـث يوضح بوسائـل استبيانية معينـة ردة فعل الحجاج علـى ضريح القديسـ الأدبي. إن المكان الرسمـي، الصفـة المركزية لضريح القديس نفسه، يتوافق مع الصورة الذهنية المستقبلية من المجيبين عن الاستبانة.

إن مقارنـة الاستبيانـات المختلفة حول مسألـة التوقع، والخـذلان وأمور أخرى في أذهـان المجيبين تقترح أن الأسطورة المكناة، أي التأكيـد علـى الدرامية علـى حساب المخالفة والضدية، تحمل قيمة بحد ذاتها.

وبكلمة أخرى.. إن الجغرافية المكانية هنا لها قواعدها وخلفياتها في الذهن البشري. إن استدعائهـا من المثير الخارجي هو الذي يرهص الإنسان على تأطيرها على نحو فني وجمالي يذهـب بها من الحقيقة الفيزيائية للواقع إلى الخيال الأدبي للأسطورة والرمز والتاريـخ. وبهـذا فإن الجغرافيـة المكانية كعلـم تصبح رمـزاً أدبياً في عـالم الإنسان الأسطوري.

- القسم الخامس: اتجاه دراسة الجغرافية الرمزية والمجازية والسريالية

يضم القسم الخامس أربعة بحوث عن الرمزية والمجاز والسريالية في جغرافية المكان. تكشف الباحثة روسالي فيرمت (R. Vermette)، على سبيل المثال، المدارس الآرثرية (نسبة إلى مدارس الملك آرثر الأدبية) لرومانسية القرن العشرين. إن الأدب هنا يقدم وظيفة فريدة للمكان والفضاء الجغرافي في العوالم الحقيقية والخيالية، جامعاً ومنسقاً لخصائص طبوغرافية رمزية للأسطورة السلتية (نسبة إلى السلتيين وهم سكان انكلترا الأصليون Celtic people).

لقد بحثت الكاتبة هنا خصائص مظهر سطح الأرض: (التلال، الغابات، الأرض اليباب غير المسكونة.. إلخ) وذلك لتحديد طبيعتها الواقعية والحقيقية ومن ثم لتحديد تفسيراتها الرمزية.. ويدخل في هذا المجال أماكن أخرى ما زالت موجودة في انكلترا.

أما الباحثة جين شامي (J. Shami) فقد درست استعمال الشاعر جان دوني (J. Donne) للمصطلحات الجغرافية استعمالاً مجازياً من خلال نص شعري لمناطق الرجل في العالم. إن الخرائط، والطرق، والأجواء، والأعمدة، تصبح كلها مجازات في هذه المرحلة الصعبة. هذه الصور المتداخلة التي رسمها الشاعر دوني من خلال هذه المجازات تميز عمله الشعري وتسمه كوحدة قائمة برأسها، وتدل في الوقت نفسه على الجهد المستمر من أجل خلق حس خلقي يلامس التغير السريع للواقع الفيزيائي الجغرافي.

أما البحثان الأخيران فيعدان امتداداً لاستعمال الشعراء والروائيين لجغرافية المكان من منظور رمزي ومجازي وسريالي.

لقد اختار لورانس جونز (L. Jones) مكاناً جغرافياً واحداً وسلّط الضوء عليه إنه بالتحديد (الـ Cliff دون اسم) في الرواية الثالثة للكاتب الروائي توماس هاردي (T. Hardy) وهي بعنوان: «زوجان من العيون الزرقاء» (Apair of blue Eyes). لقد طرح هاردي خمسة أوجه للمكان في هذه الرواية وهي:

الطبوغرافيا- البيوغرافيا- استعمال المصادر الأدبية- الاصطلاح الأدبي والتركيب- العلاقة بين الاصطلاح الأدبي والرؤية الخاصة لهاردي.

ويبدو أن الوجه الخامس للمكان معقد إلى حد ما، ذلك لأن معالجة الكاتب لأجواء البيئة تعكس تلمس الثقافة واستقبالها، تلك الثقافة التي ينتمي إليها الكاتب وتعكس

كذلك الوجه الشخصي لمزاجية الاستقبال عند الكاتب.

والواقع يستعمل هاردي في بعض الأحايين المجموعة الجغرافية الطبيعية على نحو فني ومزخرف ورفيع، ويستعمل في أحايين أخرى هذه المجموعة الجغرافية من أجل التأثير الرمزي ليعكس الحالات الشعورية والعاطفية للشخصية، ولكنه في بعض الأحيان، وعلى نحو دال جداً وفي سياق حديثه عن (الـ Cliff دون اسم)، يستعمل المجموعة الطبيعية الجغرافية ليعبر بشكل كامل وحيوي عن رؤيته الشخصية هو.

وأخيراً، ومن منظور المقارنة المختلفة، فإن بحث براين روبنسون (B. Robinson) عن جغرافية التقاطع بين الحداثة والسريالية والجغرافية لا يعالج شيئاً محدداً بعينه. بل نجده ينغمس بعمق في النقد الأدبي المعاصر. فهو يحاول أن يقدم معنى المكان للكتاب السرياليين والمحدثين. إنه يطرح أسئلة حول استقبال المكان والفضاء وفيما إذا كانت الحركات تأتي على نحو إيحائي عندما تمتحن العلاقة بين الجغرافية والأدب. فهناك معادلات مريحة تستطيع أن تنقلنا من الاصطلاحي (الجغرافية كعلم) إلى اللااصطلاحي (الجغرافية التي ترغب في استعمال الأدب كمصدر من أجل أن تتحول إلى عالم فني تشكيلي حي). إن منهجه الإنساني يجمع على نحو سريالي مجازات الشكل من منظور الحداثة.

٣- اتجاهات جغرافية وأدبية حديثة في تقاطع المعارف البشرية

الواقع، وكما يذكر ملوري وهاوسلي، أن اختيار محاور هذه الأقسام وتجميع بحوث متعددة في أقسام محددة إنما كان اختياراً وتجميعاً شخصياً. فهناك محاور أخرى غير هذه التي ذكرت سجلها المحرران في الكتاب، فعلى سبيل المثال، إن التغيرات في معالجة مظهر سطح الأرض جاءت متشابهة في أمريكا (كاذر) وفي انكلترا (بنيت) وفي روسيا (تورغينيف) وفي جنوب أمريكا (آرجيوداس).

والحقيقة يمكن للباحثين أن يختاروا معايير أخرى ومحاور أخرى من أجل أهداف تنظيمية معينة. وربما لا يكون هناك مبادئ تنظيمية تُفرض على الإطلاق، منذ أن كان كل بحث يقدم رؤيته من منظوره الخاص به وذلك لتوظيف الجغرافية في الأدب.

واللافت للنظر في هذا الكتاب أن محرريه لم يضمنانه الاتجاهات الأكثر حداثة في معالجة الأدب لمنظور سطح الأرض خاصة وللجغرافية عامة، كجغرافية الأنوثة كأحد الاتجاهات الحديثة في البحث الجغرافي

الأدبي، والجغرافية الأسلوبية التي تجاوزت الجغرافيــة اللغوية لما لــلأولى من علاقات اجتماعية وإثنية وأنثروبولوجية وثقافية.

أمــا جغرافية الأنوثة فــإن غايتها، من خلال دراسة عدة كتابــات أدبية قامت بها نساء تنتمي إلى مختلف الثقافات(٤)، معالجة عدم المساواة والإنصــاف المستند إلى النوع في المجتمعــات الإنسانية، ثم صياغة مجتمع يقوم على التباين في الخبرات البشرية، ذلك لأن المــرأة عضو فاعل في المجتمع ولكنها لا تحصل على حقوقها بشكل كامل على الرغم مــن أنها تقوم بتغيير مظهــر سطح الأرض وتطويره بطرق مختلفة عن الرجل.

وهكــذا فإننا نــرى أن الأدب الجغرافي النسوي يركز علــى شخصية المرأة انطلاقاً من اعتقاد الشعراء والروائيين أن المرأة هي الأفضل في تمثيل المرأة المبحوثة.

«وبنــاءً على ذلك فــإن طريقة المعالجة الأنثويــة للأسئلة التــي يطرحها الجغرافي (في الأدب) هي تقنيــة خاصة بالمرأة، فهي تقــوم بإعادة تجزئة معاني القــوة وتفتيتها في المجتمــع لصنع جغرافيــة جديدة»(٥).. يوظفها الأدب لخدمة قضايا المرأة في العالم المعاصر.

ويظهر هذا الاتجاه في رواية «بيت اللهو» (The Houes of Mirth) للروائيــة الأمريكية إيدث وارتون (E. Wharton).(٦) فقــد صورت فيها المــرأة الغنية والمخدوعة ولكنهــا الجميلة جداً والتــي كانت ضحية للمجتمع الذكوري الذي اضطرها لأن تمارس أعمالاً خارجة عن أنوثتها وإنسانيتها الأمر الذي يؤدي بها إلى الموت.

والواقع لقــد عكســت الروائية وارتون شخصيتهــا في قصصهــا ورواياتهــا والتي كانت من خلالها تريــد أن تغير وضع المرأة وبالتالي تستطيع بهذا التغيير أن تقلب صورة المكان الصامت والجامد ذي البعد المتناهي إلى صورة المــكان الناطق والحي والدينامي ذي البعد اللامتناهي.(٧)

وأخــيراً فإن الجغرافيــة الأسلوبية هي اتجاه غربي حديث يكاد يكون في حكم العدم في الدرس الجغرافي الأسلوبي العربي.

يهدف هــذا الاتجاه لدراســة التشكيل الأسلوبــي، المتشــكل طبقــاً لمظهــر سطح الأرض، في الشعر والرواية وبقية الأجناس الأدبية الأخرى.

ولعل الباحث الوحيــد في العالم العربي والذي التفت إلى هــذا الاتجاه وطبّقه على الأجناس الأدبية هــو الدكتور سعد مصلوح والمتمثل في بحثه القيّم:

«من الجغرافية اللغويــة إلى الجغرافية الأسلوبية».(٨)

وموضوع الجغرافية الأسلوبية حسب رأيه دراسة التنوع الأسلوبي باعتبار جغرافية المكان (Landscape) وباعتبار أنواع الخطاب القانوني، الديني، العلمي، الرسمي، الأدبي..إلخ. وذلك لكشف التشكيل الأسلوبي على صعيدي العامل المكاني والعامل الجغرافي.

وتهدف الجغرافية الأسلوبية إلى دراسة توظيف التنوعات الأسلوبية في تشكيل أسلوبي فني وجمالي في الأجناس الأدبية.

وقد استشهد الباحث على ذلك بنموذجين تصنيفيين اثنين يعالجان محددات المقام والمقال. أول هذين النموذجين كان قد قدمه دافيد كريستال (D. Crystal) وديريك دافي (D. Davy). أما النموذج الآخر فقد كان قدمه اينكفيست (Enkvist) وسبنسر (Spincer) وجريجوري (Gregory).

ومن الموضوعات التي تعالجها الجغرافية الأسلوبية مقارنة الأساليب وتقابلها في عملين أدبيين ينتميان إلى منطقتين جغرافيتين مختلفتين محلياً أو عالمياً.

إن العمل هنا يقوم على المقارنة بين السياقات المقالية والسياقات المقامية، وعلى النظر في الجهاز النحوي للتمييز بين نوعين من القواعد كلاهما موجود في اللغة، الأول هو قواعد الوجوب (اللغة العادية) والثاني هو قواعد الجواز (اللغة الأسلوبية).

إن الهدف من المقارنات الأسلوبية معرفة البنية التشكيلية للأساليب في عملين أدبيين ينتميان إلى بيئة جغرافية واحدة أو إلى بيئتين جغرافيتين مختلفتين. ويميز الباحث الدكتور سعد مصلوح هنا بين درجتين من التشكيل الأسلوبي؛

الأولى: التشكيل الأسلوبي بحسب محددات المقام يحكمها إطار العلاقة الجدلية بين الذاتي والموضوعي، وتتجلى في الممارسة اللغوية اليومية.

والثانية: تشكيل التشكيل في الأجناس الأدبية ولا سيما في الأنماط المركبة منها كالقصة والرواية والمسرحية.

إن الدراسة الحالية تعنى بالتشكيل الأسلوبي الثاني الذي يسم عمل الشعراء والروائيين. ويتجلى هذا التشكيل في رواية «مدن الملح» للكاتب الروائي عبد الرحمن منيف.(٩) فهذه الرواية تعكس تعددية الأساليب كنتيجة طبيعية لتعددية الأماكن الجغرافية. ويشعر القارئ لهذه الرواية وكأن الكاتب يبحث عن «تشكيل» يمثل جميع هذه الأساليب المختلفة والمتلونة والتي تناسب تلوّن مظهر سطح الأرض (Landscape) المعالج في الرواية.

إن رواية «مدن الملح» هي مشروع حقلي جغرافي تجريبي يسعى إلى رسم صورة مثلى للأسلوب منطلقاً من حضيض الأساليب الواقعية الجغرافية إلى قمة التشكيلات الأسلوبية المجردة التي ترحل بالإنسان من الحقيقة الجغرافية إلى الخيال الأدبي المحلق.

وهذا يعني أن رواية «مدن الملح» هي تشكيل أسلوبي فني وجمالي مجرد يشبه المونتاج السينمائي الذي يجعل الواقع أكثر جمالاً وانسجاماً بحيث يناسب الإنسان العربي أياً كان موقعه في خارطة الجغرافية العربية.

٤- من تقاطع المعارف إلى تقاطع الحضارات:

بعد هذا العرض المتواضع لتقاطع المعارف البشرية بين الجغرافية والأدب من وجهة نظر الباحثين الغربيين والتي عُرضت في كتاب: الجغرافية والأدب، يمكن للمرء أن يتساءل: أين نحن من كل هذه التطورات العلمية الغربية التي أصبحت «موضة» يتلبسها الحداثيون العرب عندما يدرسون مفهوم المكان وقيمته في الأجناس الأدبية، الشعرية والروائية العربية مستشهدين بالباحثين الغربيين على صعيدي المادة الأدبية والمنهج العلمي؟!

إن الحقيقة المفزعة التي يمكن للباحث النحرير والحصيف أن يستنبطها على نحو علمي- موضوعي ودون أي حماس عاطفي وبلاغي وتعصب قومي وديني تجاه تاريخه وهويته الحضارية، أن الحضارة العربية الإسلامية العملاقة والرفيعة مازال تعاني من العقل العربي الحديث الذي لم يستطع، على المدى المنظور، أن يلامس إشعاعات الفكر في العقل العربي الإسلامي القديم.

وهذه القضية تُعد في غاية الحساسية الفكرية بحيث يمكنها أن تؤدي إلى انعطاف خطير في تاريخ الفكر العربي، بحيث تبدو الصورة وكأننا أمام انهيار عربي حضاري يقودنا إلى صياغة تشكيل كيانات مجتمعية هزيلة تتفاعل، على نحو سريع، مع سياسة الاستهلاك الحضاري الوافد والغريب، ويبتعد بالتالي عن الركام المعرفي في الحضارة العربية الإسلامية، ذلك الركام الذي هو في جوهره مؤسس على سياسة الإنتاج الحضاري.

وإلا ما معنى انحراف الباحثين والمفكرين العرب على اختلاف مشاربهم عما أسسه علماؤنا المسلمون المتقدمون حول تقاطع المعارف البشرية ليس في حقل الجغرافية والأدب فحسب بل في حقول معرفية أخرى أيضاً؟!

لقد كانت نظرة العلماء المسلمين في هذا الموضوع أشمل وأدق حين جعلوا الجغرافية والتاريخ لعلم واحد أطلقوا عليه اسم «علم الأدب» كما هي الحال عند ياقوت الحموي في «معجم البلدان» حين أسمى الباحثين الذين يتعاملون مع الجغرافية والتاريخ «طبقة أهل الأدب»!؟

إن المكان بفضاءاته وتضاريسه المادية والإنسانية والموصوف على نحو تقني ممنهج وفي إطار فني وجمالي وخيالي، لا ترتقيه الآداب الأخرى، يتجلى بأدق تفاصيله وجزئياته في الشعر العربي القديم بمراحله المتعددة ولا سيما مرحلة الشعر الجاهلي الذي هو، في رأيي، أكثر فلسفة من التاريخ والجغرافية. وهذا ما دفع المحدث والصحابي ابن عباس رضي الله عنه لأن يقول، عندما كانت تواجه المسلمين مشكلة لغوية معينة في القرآن الكريم الذي هو رائعة الحضارة اللغوية العربية:

«إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فعليكم بالشعر فإنه ديوان العرب».

النتيجة

إننا نحن العرب على اختلاف أدياننا ومذاهبنا وعلى اختلاف توجهاتنا الإثنية والعرقية نبقى طلاب علم، نحتاج إلى دربة وممارسة وإلى رواية ودراية لا لمعرفة قراءة التراث الإسلامي فحسب، بل لمعرفة كيفية فهمه أيضاً ثم وضعه في مكانه المناسب في خارطة التراثات الحضارية العالمية القديمة والحديثة وذلك من أجل تقاطع حضاري عالمي وشمولي يخدم الإنسان والإنسانية.

الهوامش

1- Salter, Christopher, and William, lioyd (1976). Landscape and literature. Association of American Geographers. washington, D.C.

2- Hart, John Fraser (1982) .The Highest form of Geographer>s Art. Annals of the Association of American Geographers. I. washington, D.C.

٣- يشبه هذا الاتجاه الغربي ما ذهب إليه الشعراء واللغويون والمؤرخون والجغرافيون العرب في معالجتهم للمواقع الجغرافية معالجة تجعل بينهم نقاط التقاء وتقاطع وإن اختلفوا في المنهج والهدف، وقد سمى ياقوت الحموي في معجمه «البلدان» المشتغلين بالاتجاهات الجغرافية، الأدبية والتاريخية واللغوية «طبقة أهل الأدب». ويمثل الشعر العربي القديم ذروة الاستثمار المفيد لمظهر سطح الأرض (Landscape) الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ من نفسية الشاعر العربي القديم

الذي لوّن شعره بأطياف جغرافية عديدة إلى درجة جعل من الجغرافية إنساناً ينطق الشعر. لمزيد من الاطلاع حول التفكير الجغرافي في عند طبقة أهل الأدب يراجع:

- نصار، د.حسين (١٩٨٥) معاجم على الموضوعات «كتب المواضيع» (التراث الجغرافي في اللغوي عند العرب (ص٧٥-١١٣). دراسات في التراث العربي: سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت. مطبعة حكومة الكويت. الكويت.
- ابن بُلَيهد، محمد بن عبد الله. صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار. الطبعة الثانية. ١٩٧٢م، السعودية.
- ابن منقذ، أسامة (٤٨٨-٥٨٤هـ). المنازل والديار. تحقيق مصطفى حجازي. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة، ١٩٦٨م.
- القيسي، د. نوري حمودي (١٩٨٤م) الطبيعة في الشعر الجاهلي، عالم الكتب- مكتبة النهضة العربية، بيروت.

4- Norwood. V. and Monk. J(eds). The Desert is No Lady: Southern Landscapes in Women>s Writing and Art. Yale University Press New Haven. CT. U.S.A (1987).

٥- لمزيد من الاطلاع على جغرافية الأنوثة يفضل الرجوع إلى: الدويكات، د.قاسم (٢٠٠٤م) «جغرافية الأنوثة كأحد الاتجاهات الحديثة في البحث الجغرافي»، بحث قُدم في: الندوة الثامنة لأقسام الجغرافية في المملكة العربية السعودية ٣-٥ آذار/مارس ٢٠٠٤م. قسم الجغرافية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.

6- Wharton. Edith (1993). The House of Mirth (Twentieth- Century Classics). Penguin. U.S.A.

٧- لقد بدأت الدراسات الروائية العربية تتجه إلى كشف شعرية المكان وجماليته في الرواية العربية حديثاً، وأصبح المكان يوظف توظيفاً فعّالاً في الأعمال الروائية الذكورية والنسوية. لمزيد من الاطّلاع ينظر: حسين، خالد حسين (٢٠٠٠م) شعرية المكان في الرواية الجديدة: الخطاب الروائي لإدوار الخراط نموذجاً. كتاب الرياض- العدد(٨٣)- الرياض. السعودية.

٨- مصلوح، د. سعد (١٩٩٤ ص١٠-٣٦) «من الجغرافية اللغوية إلى الجغرافية الأسلوبية». مجلة عالم الفكر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. المجلد (٢٢). العدد (٣و٤). الكويت.

٩- منيف، د.عبد الرحمن (٢٠٠٣م)/ مدن الملح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة العاشرة، بيروت-لبنان.

إشكالية النهضة في الفكر العربي المعاصر

د. عزت السيد أحمد *

مقدمة

على رغم تأريخ دخول نابليون إلى مصر بدايةً لعصر النَّهْضَة العربيَّة ومشروع الحداثة العربيَّة من جهة إتاحته للعرب الاتِّصال بالعالم الخارجيّ بعد فترةٍ من النَّوم في أحضان الذَّات، طويلة، فقد ذهب فريقٌ آخر من المؤرِّخين إلى عدِّ رفاعة الطَّهطاوي رائداً للنَّهضة العربيَّة وصاحباً لأوَّل مشروعٍ تحديثيٍّ عربيٍّ، فقد عايش ثورة ١٨٣٠م الفرنسيَّة وعاد ليبشِّر بثورةٍ مماثلةٍ في مصر؛ فطالب بتحرير المرأة وتحرير الشَّعب وإحقاق الحقِّ وإقامة العدل والنُّهوض من ركام التَّخلُّف.

* باحث في علم الاجتماع وأستاذ جامعي (سورية).

(٤) - العمل الفني: الفنان زهير حسيب.

أيًّا كان الأمر فإنَّ أكثر من ستَّة عشر عقداً قد مضت على انطلاق النَّهْضَة بَيْنَ ظهراني العرب، ولم نزل حتَّى الآن وكأنَّنا أمام نقطة الانطلاق؛ حيرةٌ وتشتُّتٌ وضياعٌ، وتمركزٌ حول الذَّات، وتعصُّبٌ وانغلاق، وتخلُّفٌ وجهل.. مازلنا حائرين متردِّدين؛ ننظر إلى الخلف وننظر إلى الأمام، ونضرب كفًّا بكفٍّ، ونتساءل بسذاجة: هل ننخرط في المشاريع التَّحديثيَّة ونسير في ركبها، أم نرفضها وننكفئ على تراثنا؟ هل أثمرت النَّهْضَة العربيَّة أم لم تثمر؟ وإذا أثمرت فماذا أثمرت وإذا لم تثمر فلماذا لم تثمر؟

لو وقفت إشكاليَّة النَّهْضَة العربيَّة ومشاريع التَّحديث النَّهضويَّة العربيَّة عند هذا الحدِّ لاقتصرت المسألة على كونها أزمةً عابرةً. الخطورة في الأمر تكمن في أنَّنا لم نتَّفق حتَّى الآن على معنى الحداثة والتَّحديث، ولم نقف على حقيقة النَّهْضَة وطبيعتها ومضمونها وأبعادها، فكلٌّ يهيم في وادٍ إلا وديان التَّلاقي فقد ظلَّت مهجورةً. ولذلك ما زال الجدال والسِّجال في هذه المسألة قائماً على قدمٍ وساقٍ؛ بَيْنَ أخذٍ وردٍّ، وكرٍّ وفرٍّ. بَيْنَ قائلٍ إنَّنا لم ننهض بعد، وقائلٍ بأنَّ النَّهْضَة العربيَّة لم تبدأ حتَّى الآن، وقائلٍ بأنَّ النَّهْضَة قد بدأت وتوقَّفت، وقائلٍ بأنَّ النَّهْضَة بدأت وأنجزت المطلوب منها في مرحلتها وإنَّنا أمام نَهْضَة ثانية فثالثة.. وهلمَّ جرًّا ممَّا يَخْطِرُ في البال وممَّا لا يَخْطِرُ من احتمالاتٍ وتوقُّعاتٍ.

في مفهوم النَّهْضَة

حتَّى نقف عند إشكاليَّة النَّهْضَة نحن بحاجة للوقوف عند مجموعة من التَّساؤلات المهمَّة التي رُبَّما تكون تقليديَّةً، ولكن الوقوف عندها على تقليديَّتها أمرٌ مهمٌّ، ولعلَّ أبرزها: ماذا المقصود باصطلاح النَّهْضَة؟ ومتى بدأ عصر النَّهْضَة ما المؤشِّرات الَّتي تحدِّد بدايته؟ وهل كان ما حدث في العالم العربيِّ نهضةً حقًّا أو يستحقُّ أن يسمَّى نهضةً؟ وبلفظٍ آخر: هل كانت النَّهْضَة العربيَّة نهضةً حقًّا؟

هذه الأسئلة، وربَّما غيرها، هي سلسلة من التَّداعيات الَّتي تتوارد تلقائيًّا لدى أيِّ مفكِّرٍ أو باحثٍ يَقِفُ أمام هذه المرحلة التَّاريخيَّة من عمر الأمَّة العربيَّة الَّتي سُمِّيت عصر النَّهْضَة العربيَّة. سنقف هنا عند بعضها ونُفْرِدُ لما يبقى منها بعض الفصول الأخرى.

إنَّ تتبُّع آثار طلائع أعلام حركات التَّجديد الإسلاميِّ المبكرة أمثال محمد بن عبد الوهاب، والأمير حيدر الشِّهابي، والشَّوكاني، ومحمد بن علي السَّنوسي، ومحمد بن أحمد بن السَّيد عبد الله: المهدي... يكشف لنا عن

نزوعهم النهضوي أو التجديدي والتحديثي بوضوح، إلا أن هذا النزوع الواضح منهم إلى التجديد لم يقترن أبداً بأي استخدام لاصطلاح النهضة. وكذلك الأمر لو نحن تتبعنا آثار الرواد الأوائل لعصر النهضة العربية أمثال: حسن العطار، وناصيف اليازجي، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين باشا التونسي، وأحمد فارس الشدياق، وشهاب الدين محمود الألوسي، وبطرس البستاني وغيرهم... فإننا لن نجد أبداً أي استخدام لاصطلاح النهضة، اللهم إلا عرضاً. فإذا ما انتقلنا إلى الجيل الثالث من أعلام النهضة، المتمثل بالتلامذة المباشرين أو الجيل المنبثق مباشرة عن الرواد الأوائل من أمثال: الكواكبي، والصيادي، ومحمد عبده، وشبلي شميل، وأديب إسحق، وفارس نمر، ومحمد رشيد رضا، وشكيب أرسلان، وفرح أنطون وغيرهم... لوجدنا أن الأمر قد بدأ بالاختلاف من هذه الناحية، لقد صار الإصلاح عند هؤلاء مشروعاً واضح المعالم من وجهة نظر كل واحد منهم.

صحيح أن النهضة بأطيافها الاشتقاقية كانت مهماز الفكر العربي في المرحلة السابقة كلها، وصحيح أنها ترددت غير مرة عند أبناء الجيل النهضوي الثاني إلا أن سلامة موسى الذي يقف بين الجيلين الثاني والثالث من أجيال النهضة هو أول مفكر نهضوي يستخدم اصطلاح النهضة ليدل به على المرحلة التي بدأت مع الأجيال السابقة عليه من خلال كتاب له حمل عنوان: ما هي النهضة؟ ولكن الطريف في الأمر، والطريف جداً، أن من سبق النهضويين كلهم إلى تسمية المرحلة أو العصر بعصر النهضة هو مفكر لاحق على أجيال النهضة كلها، إنه أنيس نصولي الذي ينتمي إلى القرن العشرين ولادةً وفكراً، الذي وضع في عام ١٩٢٦م كتابه: أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر(١). بينما جاء كتاب سلامة موسى الذي حمل عنوان: ما هي النهضة، في عام ١٩٣٦م، أي بعد كتاب نصولي بعشر سنوات تامة.

يرد أنيس زكريا نصولي(٢) أسباب النهضة إلى ثمانية عوامل هي فصول كتابه، وهي: الاحتكاك بالغرب، المدارس التبشيرية والمبشرون، الطباعة، الصحافة والتأليف، الجمعيات العلمية والأدبية، المكتبات، المستشرقون، فن التمثيل، الهجرة.

أما سلامة موسى الذي وضع كتابه بعد كتاب نصولي بعشر سنوات فقد رسم في المقدمة التي صدّر بها الكتاب معالم النهضة وأسسها وأصولها باختصار شديد مكثف. إنه يرفض أي عودة إلى الوراء أو أي التفات

إلى الخلف أو تَمَسُّكٍ بأيِّ ماضٍ[٣]. النَّهْضَة عنده توجُّهٌ إلى الأمام[٤]، إلى الحاضر[٥]، إلى الطَّبيعة وعلوم الطَّبيعة[٦]. ولا اعتراض على ذلك من ناحية المبدأ، فالنُّهوض هو فعلاً توجُّهٌ إلى الأمام، وعدم ارتدادٍ إلى الوراء. ولكن ليس بهذه الآليَّة الجامدة الَّتي لا ترى في الرَّاء إلا أنَّها تشبه الموزة.

ومهما يكن من أمرٍ فإنَّنا أمام اقترانٍ متلازمٍ بَيْنَ النَّهْضَة العربيَّة والنَّهْضَة الأوروبيَّة، فما تكاد تذكر النَّهْضَة العربية حَتَّى تتداعى النَّهْضَة الأوروبيَّة إلى الذِّهن، ويرتبط بهذا الارتباط أنَّ النَّهْضَة العربيَّة إنَّما سُمِّيت بذلك إمَّا لأنَّها تشبه النَّهْضَة الأوروبيَّة أو قياساً عليها. وهذا في حقيقة الأمر أمرٌ لا يشين ولا يعيب كما قد يتوهَّم بعضهم، وهو مقاربٌ للحقيقة كثيراً، ولكن مع مراعاة ما تتمتَّع به كلٌّ منهما من خصوصيَّة، وما تفترق كلٌّ منهما به عن الأخرى. بل الحقيقة المقرَّرة بالوثائق والحقائق هي أنَّ نقطة الانطلاق تماثلت شكليًّا بَيْنَ الحضارتين العربيَّة والأوروبيَّة وإن كانت ثَمَّةَ نقاط اختلاف وافتراق كثيرة.

وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ ما يجدر ذكره هو يعني أنَّ اصطلاح النَّهْضَة في الحضارتين؛ الأوروبيَّة والعربيَّة، لم يظهر إلا في فترةٍ لاحقةٍ على بداية المشروع النَّهضوي في



الحضارتين بوصفه جهود مفكِّرين متناثرين متبايني الاتِّجاهات والغايات لا بوصفه مشروعاً مدروساً متكاملاً أو جهداً مشروعيًّا تخطيطيًّا. وبغضِّ النَّظر عن النُّقاط الشَّكليَّة فإنَّ بدايتي النَّهضتين واحدةٌ من جهتي الفكرة والمبدأ.

ومن ذلك نخلص إلى أنَّ النَّهْضَة لا تبتعد عن محض دلالتها اللغويَّة؛ الوقوف من أجل السَّير والتَّحرُّك. والنَّهْضَة بالمعنى الاصطلاحي هي جملة الجهود، في مختلف

الميادين المعرفيَّة والعلميَّة والاقتصاديِّ.. من أجـل فرض إيقاع جديـد متحرِّك في واقع ساكنٍ راكدٍ. ويفترض في التَّحرُّك من النَّاحية المنطقيَّة التَّاريخيَّـة أن يكونَ تقدميًّا، ولكن علـى ألاَّ يفهمَ التَّقدُّمُ بالمعنـى السِّياسيِّ أو العقائديِّ. Ideolgical، أي بمعنى اليمين واليسار، لأنَّ التَّقدُّم المقصود تقدُّمٌ تاريخيٌّ مقـارنٌ، أي إنَّه تجاوزُ الواقع إلى واقعٍ أمثل بالمقارنة مع الواقع ذاتـه وماضيه من جهةٍ أولى، ومع حاضر الواقع النَّظير وماضيه من جهةٍ أخرى.

النهضة والواقع المتخلف

إذا كنَّـا قـد أقمنـا نوعاً مـن التَّكافؤ بَيْنَ النَّهضة والمشاريـع التحديثيَّة فإنَّه من الصُّعوبة بمكانٍ وربَّما من المتعذِّر إقامة مثل هذا التَّكافؤ بَيْنَ الحداثة والنَّهضة مهما كان قصدنـا من الحداثـة، لأنَّ النَّهضة مشروع تغيير حال أُمَّةٍ ضمن شروط تاريخيَّة محدَّدة غـير مخطَّطة مـن تخلُّـف إلى تحضُّر، من ضَعْفٍ إلى قوَّةٍ، مـن موقعٍ متأخِّرٍ إلى موقعٍ متقـدِّمٍ إن لم يكن في المقدِّمـة، أمَّا الحداثة بمعنييها العقلانيِّ واللاعقلانيِّ فهي مشروعٌ مبرمجٌ مخطَّطٌ في جانبٍ أو ميدانٍ، يمكن أن تكـون في أيِّ مرحلةٍ من مراحل عمر الأمَّة، بل تكـون في الأغلب في المراحـل المتطوِّرة من عمـر الأمَّة، أي من نقطة انطلاقها مخالفة لنقطة انطلاق النَّهضة.

ومع ذلك يمكن القـول إنَّ أسباب طول الجـدال في الحداثـة والنَّهضـة قد تكون مشتركـةً ورُبَّما تكـون واحـدةً. فقد طال الجـدال في كليهما بمختلـف أنواع الجدال ومستوياتـه وطبائعـه، وردُّ طـول الجدال وكثرته في هاتين المشكلتين إلى عاملٍ محددٍ، أو إطـار واحـد من العوامـل، أمرٌ لا يخلو من قصَرِ النَّظـر. ومهما عدَّدنا من عوامل وأسباب فسنظلُّ نجـد أنَّ في المسألة نظراً، ذلـك أنَّ هذا الجدال ليس قَصْراً على العالم العربيِّ أو الشَّرقيِّ، وإنَّما الغرب له في ذلك أيضـاً حـظٌّ وفيرٌ، على رغـم القرون التي خلفها الغـرب وراءه على بدايـة مشاريعه التَّحديثيَّة.

وانطلاقاً من ذلك سنحاول الوقوف على أهـمِّ العوامل التـي أدَّت إلى طول الجدال، وكـثرة القيل والقـال في مسألة النَّهضة ولا بأسـ مـن إضافـة الحداثـة إلى النَّهضة، وحالت دون الوصول إلى ما يرتجى من نتائج إيجابيَّة تُفعِّل حياتنا على مختلف مستوياتها وتباينها، وقيادتها نحـو الأفضل. وقبل أن نعرضـ لهذه العوامل لابـدَّ من الإشارة إلى أنَّها متشابكة متداخلة؛ يؤازر بعضها بعضاً، ويستمدُّ كلٌّ منها نسغه من غيره، وعلى هذا

الأساس نجدنــا أولاً أمام التّخلّف بمختلف مكّوناته ومركّباته، ونجدنا ثانياً أمام انقطاع الحوار والتّمركز حول الــذّات، أمّا العامل الثّالث فهو إخفاق معظم المشاريع التّحديثيّة في تحقيق ما نادت به وتطلّعت إليه.

ولا نعــدو الحقيقــة إذا قلنــا إنّ أظهر الأسبــاب وأقواهــا في عدم حسم مشكلة النّهضــة ومعها مشكلة الحداثة هو التّخلّف الذي نتخبّط به على رغم ادّعاءاتنا بتجاوزه والانخراط في الحياة المعاصرة خطوةً خطوة، وعلــى رغم ما ننخدع به من أوهام الإبداع والتّعامــل مع التّقانات المتطــوّرة والاطّلاع على ثقافات الآخرين وحذو حذو المتقدّمين علينــا، ومواكبتهــم في بدعهــم وصرعاتهم واختراعاتهم.

إنّنا متخلّفون على كلّ الصّعد والمستويات: سياسيّــاً واقتصاديّــاً واجتماعيّــاً وثقافيّاً وحضاريّاً وعلميّاً.. هذه حقيقةٌ يجب أن نقرّ بها ونقف عندها بجرأة دون حياء أو تردّد أو خــوف، ومن ظنّ أنّ التّقدّم أو الخلاص من التّخلّف والجهل متجسّدٌ في ركوب آخر طرز الفاره من السّيارات، واقتنــاء أحدث أنواع التّلفزيونات والفيديوهات، واستيراد اللحوم المذبوحة على الطّريقــة الإسلاميّة والخبز السّياحي، ومحــاكاة أو تقليد آخر صرعات وتقليعــات العالم المتقــدّم في الأزياء والميول والأهــواء.. من ظنّ أنّ هذا هو التّقدّم فقد خاب ظنّه وبطل اعتقاده.

إنّ فوضى التّخلّف تقود أشرعة مراكبنا كلّهــا، ففــي حــين أنّ بعضــ الاتجاهات الإبداعيّة كالرّمزيّة والتّجريديّة والسّرياليّة والتّكعيبيّــة وغيرهــا قــد أولدتها تجارب شعبٍ ما ومشكلاتــه وخصوصيّاته وظروفه الحضاريّــة فقد لهثنــا وراء تقليــد هذه الاتجاهات واقتفاء آثارها خطوةً خطوة من دون أن نمرّ بالظّروف والشّروط والمعطيات التــي أدّت إلى ولادتها. إنّهــا - بغضّ النّظر عن الانتقــادات الموجهة إليها - ثمارُ تجارب محــدّدة؛ نتائج لزمت عــن مقدّمات معيّنة، وأقتنا أنّنــا أردنا أن نتجــاوز المنطق ونثب فوق جــدران التّاريخ؛ لقد أردنــا الوصول إلى النّتائــج من دون المرور بالمقدّمات، كمن أراد أن يتعلّم السّباحة فوق رمال الصّحراء، وهذه إحدى مفارقات الحداثيين المضحكة. أمّا جامعاتنــا ومخابرنا العلميّة فقد ابتليت بإحدى آفتين، أو بكلتيهما معاً؛ فهي إمّا أنّها تُقاد وتُوجّه من أساتــذة أجانب مصلحتهم ألا نعــرف مصلحتنــا، وإن عرفنا مستوى خبراتهم لم نعرف كيف يتعاملون مع الأجهزة ولا كيــف يتحكّمون بها. وإمّــا أن تُقاد من أساتذة محلّيين (أميّين) جهلة، أو بعيدين عن الحسّ بالمسؤوليّة وعــن الحرص الحقيقي

علــى المصلحة العامَّة، لاهثين وراء المصالح الشَّخصيَّـة، وباسـم النَّهْضَـة والحداثـة والمعاصـرة وابتداع منظومات قيميَّة جديدة تواكب روح الحضارة والتَّقدُّم أضاعوا العلم وأفسـدوا الطَّلبـة. ولا نريـد الحديث في التَّخلخل الاجتماعي ولا التَّرهُّل الاقتصادي ولا التَّقهقر الحضاري .. وكلُّها أمورٌ تحمل في طيَّاتها بذور التَّناقض والكبت والضَّغينة وعُقد النَّقص وكلَّ ما يجعل حسم أيِّ مسألة خلافيَّـة. مهمـا كانـت سهلةً. أمـراً بعيد المنال.

هـذا من جهـة، ومن جهة أخـرى فإنَّ فريق المثقَّفـين والمتنوِّرين وسط هذا الرُّكام من التَّخلُّف يقفون موقـف المتصدِّع المليء بالشُّـروخ؛ فبعضٌ يريـد التَّخلُّص من هذا الواقـع الفاجعـيِّ الأليم مهمـا كان الثَّمن فيجـد الحـلَّ في الانسـلاخ عـن الـذَّات والاندماج في الآخر أو التَّمثُّل به. وسواء كان هذا الآخر هو السَّلف أم الأجنبي فإنَّ الهوة ستزداد اتِّساعاً بَيْنَ هـؤلاء المثقَّفين والحلِّ الحقيقـي؛ ففي كليهما هـروب من الواقع وتنصُّـلٌ من تحمُّل المسؤوليَّة في حمل أعباء النُّهوض من ربقة الجهل والتَّخلُّف، وتعميق لشقَّة الخلاف بَـيْنَ التَّأصيـل والتَّحديث، وهذا مما يسهم إلى حدٍّ جدٍّ بعيد في إطالة الجدل حـول. لا في. مشكلتنـا المطروحة، ويهدر الطَّاقـات والإمكانات والمواهب على مناقشاتٍ وطروحاتٍ تضـرُّ أكثر مما تنفع، وتبعدنا عن الحلِّ أكثر مما تقرِّبنا منه.

والمشكلـة التـي يتخبَّـط فيهـا فريق الاعتـدال أنَّه يقف بَـيْنَ نارين: نار الضَّياع ونار الجمود؛ إنَّه يريـد المشاريع التَّحديثيَّة ويتهيَّب منها، ويتمسَّك بما صلح من التُّراث ولكنَّه يخشى التَّقوقع والتَّحجُّر، فكيف كان ذلك ولماذا؟

الحـقُّ أنَّ واقـع التَّخلُّف الـذي نعيشه مرتبـطٌ بسياسـات التَّجهيـل والتَّعميـة العقائديَّـة (الأيديولوجيـا) بفرض الحلول الجاهزة النَّاجزة، سواء كانت بأسلوبٍ سافرٍ أم بطريقة مؤدّبة، وتوشيحها بلبوس المصالح العليا للأمة، قـد زرع اليأس والإحباط في النُّفوس، وجعـل العامَّة والخاصَّة تشعر بأنْ لا أمـل يرتجى في تجاوز هـذه الوضعيات الاجتماعيَّـة والاقتصاديَّـة والسِّياسيَّـة المتجسِّـدة على أرض الواقـع؛ سيَّان أكانت المحاولة بالانكباب على الغرب أم بالانغلاق على التُّراث؛ فالأول يقودنا إلى هاوية الضَّياع والاندثار والثَّاني يسلب منا مفاتيح الانعتاق والانطـلاق، ذلـك أنَّه بفضـل التَّوجيهات المسبقـة الصُّنع سيعنـي التَّمسك بالتُّراث، بالضَّرورة اللازمة، الائتزار بروح المحافظة، محافظـة الخنـوع والخضـوع، والتَّمسُّك

بالزائف والشكلي من هذا التراث. إذ، وبقدرة قادر، ستنقلب المثل والقيم الأخلاقية كالصبر والزهد والتسامح والقناعة والرضا والشكر من مضامين إنسانية نبيلة إلى مضامين اجتماعية واقتصادية، ولتتحول بالتالي الأدوار الوظيفية لهذه القيم والمثل من تفعيل التآزر والتعاضد والتعاون والمثابرة.. إلى تكريس آليات الانغلاق والتقوقع والتحجر والجمود، وتجذير الذلة والانصياع والخضوع، وتعميق روح التبعية والولاء الأعمى والاقتصار على قول: سمعنا وأطعنا.

وتتجلى الخطورة هنا أكثر ما تتجلى في توظيف أرباب الفكر والقلم للقيام بهذه التعديلات واستنباط معالمها وأبعادها من التراث، والكشف عما في هذا التراث مما يؤيد السلطة ويمجدها ويعظمها ويقدسها، ويسوغ خلودها وسهوها وشرودها، ويسوغ قيامها وقعودها. وهذا ما عبر عنه الدكتور حسن حنفي بقوله: «كان الضباط الأحرار بلا مفكرين أحرار ثم صاروا ضد المفكرين الأحرار من الجيل السابق ومن هذا الجيل حتى اختفى المفكرون الأحرار من جيلنا وأصبحنا كلنا موظفين لدى الثورة، نقف خلفها بدل أن نكون في مقدمتها، مسوغين لقراراتها بدل أن نكون ناقدين لها».

أما التخوف من الحداثة والتحديث في ظل التخلف، وإن لم ينبع من المقارنة بين الماضي والحاضر على نحو مباشر، فإن المقارنة تتيح لنا فهم المشكلة على نحو أوضح.

عندما كانت الحضارة العربية آخذة في النماء والازدهار نهلت من معين الثقافات والحضارات الأخرى: اليونانية والهندية والفارسية.. فاستحدثت أشياء كثيرة، وأدخل المفكرون مفاهيم ومصطلحات ومفردات أجنبية كثيرة، من مختلف اللغات، إلى اللغة العربية، ولم نسمع أو نقرأ عن صراع بين القديم وذلك والجديد، اللهم إلا في إطار الشعر على نحو خاص؛ لقد استخدم الناس والمفكرون المفردات الجديدة وتعاملوا مع المعطيات المحدثة دون حيرة أو خوف أو تردد أو جدال. أما الآن فكثيرون أولئك الذين تنتابهم الدهشة، وتقشعر أبدانهم، وتعتورهم الرعدة والرجفة عندما يسمعون كلمة أجنبية في سياق عربي، أو يرون زياً محض غربي على جسد شرقي/عربي، فيتأففون ويحوقلون ويبدون التذمر وربما الغضب إن لم يكن هناك ما يمنعه، فلماذا كل ذلك؟

إن الأمر في حقيقته مرتبط بالبنيتين النفسيتين: الفردية والجمعية، اللتين

تُفرزهما البنى السِّياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والدِّينيَّة والحضاريَّة والعلميَّة المتخلِّفة. وأكثر ما تتَّسم به هاتان البنيتان النَّفسيَّتان وتتميَّزان به هو الشُّعور بالضَّياع والشَّتات الذِّهني وما ينشعبان إليه من منعكسات نفسيَّة لا إراديَّة كالخوف والحيرة والتَّردُّد، وعقد النَّقص والكبت والتَّقصير، ولهذه العوامل؛ مجتمعةً ومتفرِّقةً، نقف أمام الجديد والغريب والمحدث وقفة رفضٍ وتمرُّدٍ؛ إنَّنا نظنُّ أنَّ استخدام المصطلحات والمفاهيم الأجنبيَّة كما هي. من دون تعريب - في لغتنا، سيلتهمها ويقضي عليها، أو - على الأقلّ. ينتقص من قيمتها وقدرها وقُدُرَتِها.

لقد فاتنا أنَّ الحضارات يرفد بعضها بعضاً، وكلُّ حضارةٍ تكمِّل سابقاتها، ونسينا فخرنا بأنَّ حضارتنا قد أمدَّت الأمم الأخرى ولغاتها بكثير من المفردات والمصطلحات والعادات والأخلاق والعلوم، وتجاهلنا أنَّ الأمَّة الأكثر تحضُّراً وتقدُّماً هي التي تؤثِّر في الأمم الأخرى على جميع الصُّعد، ليس لأنَّها تريد أن تؤثِّر فيها - دون إنكار وجود هذه الإرادة. بل لأنَّ الأمم المتخلِّفة والضَّعيفة تكون، على رغم إرادتها، منجرفةً في سيل الأقوياء، منطبعةً على الذَّيليَّة واللهاث وراء الأقوى، بدوافع لا شعوريَّة مرتبطة بآليَّة نفسيَّة معيَّنة هي آليَّة التَّقليد أو المحاكاة التي خصَّها ابن خلدون بفصلٍ في مقدِّمته عنونه بـ: «إنَّ المغلوبَ مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيِّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده».

وبهذا المعنى فإنَّنا، شئنا أم أبينا، مضطرُّون إلى اقتفاء خطا المتقدِّمين علينا أنَّى وكيفما توجَّهت ركائبهم، حتَّى لو دخلوا وجار كلبٍ لدخلناه، وهذا ما يبدو لنا جليّاً في المسالك الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة.. لدى الخاصَّة والعامَّة من مختلف الطَّبقات الاجتماعيَّة، خاصَّةً المتنبجة نفوسهم، أمَّا المثقَّفون الذين لا يعرفون من أين تؤكل الكتف، بل ولعلَّهم لا يعرفون أين الكتف، فإنَّهم يقومون ولا يقعدون، يخصفون الأرض بنعالهم، ويتحرَّقون ألماً من مظاهر هذا الغزو الثَّقافي والأخلاقي والعلمي الإعلامي..

لأنَّنا نعدُّ هذا التَّواصل الحضاري غزواً؛ مخطَّطاً أو غير مخطَّط، لم نستطع حسم مسألة أو معضلة النَّهضة والمشاريع التَّحديثيَّة التي تشكِّل جوهر هذا التَّواصل. ولا أريد أن أتهم الذين يعدُّون التَّأثُّر بالآخرين غزواً ثقافياً مختلف الأوجه والجوانب بالجهل أو التَّجاهل أو القصور فهم محقُّون إلى حدٍّ كبير في ذلك، ولكنَّهم لم يقرؤوا المشكلة في

إطار خصوصيَّتها التَّاريخيَّة، وإنَّما أودُّ أن أشير إلى أنَّ الاختلاف ليس في التَّسمية فلا فرق في أن يكون هذا التَّأثُّر أو التَّأثير غزواً أو هجوماً أو صراعاً أو تواصلاً أو غير ذلك، لأنَّ هذا التَّواصل الحضاري شبه ضرورة منطقيَّة: إنَّنا ملزمون بالتَّأثُّر رغم أنوفنا، فإن لم يخطِّط المتقدِّمون علينا لغزونا بهذه المسائل لاندفعنا بأنفسنا إلى الانجراف في تيَّاراتهم من غيرما تخطيط ولا هدى، بمعنى أنَّهم لو لم يقوموا بغزونا لغزونا أنفسنا بأسلحتهم. فلماذا الجدال وكثرة القيل والقال؟! إنَّه الخوف والحيرة والضَّياع.. إنَّه التَّخلُّف، التَّخلُّف الذي يغلّف الأبصار والبصائر، ويستتبُّ في مستنقع القلق المصائر.

معالم إخفاق النَّهْضة

لا نريد أن نسوِّغ فشل النَّهضة ومشاريعها التَّحديثيَّة ولا تبريرها. إنَّنا أمام وقائع تفرض ذاتها علينا، شئنا أم أبينا. لقد أخفقت النَّهضة ومشاريعها التَّحديثيَّة حتَّى الآن في أن تثبت جدارتها في واقعنا العربي، ليس في ميداني الفكر والأدب اللذين كانا أشدَّ حماساً وتأجُّجا للانعتاق والتَّحرُّر والانطلاق بل في الحقول العلميَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة. وهذا مما خلق ذريعةً قويَّةً يستند إليها الذين يرون أنَّ النَّهضة أثمرت شيئاً، ومعهم خصوم الحداثة والمشاريع التحديثيَّة، وليطول، من ثَمَّ، الجدل في الحداثة والنَّهضة أكثر. فلماذا أخفقت النهضة حتَّى الآن ومعها المشاريع التَّحديثيَّة في الوطن العربي؟؟

كما أنَّ التَّنمية في ظلِّ التَّبعيَّة تنميةٌ للتَّبعيَّة وتكريس لها. كما يقول أرباب الاقتصاد. كذلك فإنَّ النَّهضة المشاريع التَّحديثيَّة، على تباين طبائعها وتعدُّد تصنيفاتها، عندما لا تتوفَّر لها الشُّروطُ والظُّروفُ المناسبةُ لا تعدو أن تكون محاولات عبثيَّة مجهولة النَّتائج، محفوفة بالمخاطر، ولأنَّ شروط النُّهوض والتَّحديث غير متحقِّقة في واقعنا العربي، بل ولأنَّ الظُّروف السَّلبيَّة تقف أمام النَّهضة وجهاً لوجه، فقد أخفقت حتَّى الآن النهضة ومعظم المشاريع التَّحديثيَّة إن لم تكن كلُّها، بل كثيرٌ منها قد انحرف عن المسار اللازم، أو المخطَّط له، وغاص في مناحٍ غير مرجوَّةٍ ولا محمودةٍ. ولو تتبعنا مسار النهضة والمشاريع التَّحديثيَّة العربيَّة -ما بَيْنَ حكوميَّة وفرديَّة- لأمكننا حصرها في المحاور الأربعة التَّالية:

أولاً: الصَّعيد الاقتصادي

لم تتفق أُمَّةٌ في العصر الرَّاهن ما أنفقه العرب على النهضة ومشاريع التَّحديث والتَّنمية الاقتصاديَّة، وفي حين استطاعت بعض الشُّعوب أن تنهض بوتائر متسارعة،

وخلال سنــوات قليلة، لتتصدَّر مكانةً مهمَّةً وفعَّالةً في الحركة الاقتصاديَّة العالميَّة فقد ظلَّ العرب - فــراداً وجماعةً - مسترخين في ذيل قطار الاقتصاد العالمي، على الرَّغم من الإمكانات الهائلــة، والمبالغ المذهلة الطَّائلة التي أُنفقت لدفع قاطرتهم الاقتصاديَّة إلى الأمام.

لقد ظلَّت المديونيَّــة تكبِّل معظم الدَّول العربيَّــة، بل تزايدت بشــكلٍ مخيفٍ في كثيرٍ منها. والمشاريــع التي أُقيمــت - إلى جانب عجزهــا عن المنافســة العالميَّة - كانت لرفد اقتصادات الدَّول الصِّناعيَّة بمقوِّمات البقاء والنَّجاح، ولتحملَ عنها أعباءً تأنفُ من حملها. صحيحٌ أنَّنــا ننتج كثيراً من الآلات والآليَّات والمعــدَّات إلا أنَّنا نفتقر إلى إمكان تحديثها وتطويرهــا، بل نعجز عن ذلــك لأنَّنا نصرُّ على الاتكاليَّة ومعاقبة المخلصين والمبدعين. إنَّنــا لا نريد إلا أن نظلَّ على الهامش، ففي المشاريع الحكوميَّة تنتشر الفوضى والفساد والسَّرقــات والرَّشاوى، وتفتقــر إلى الرَّقابة والمحاسبة، فالرَّقابة العليــا يُبطل مفعولها التَّستُّر والتَّضليل وغيرهما، ورقابة الضَّمير غائبة لسفــر المراقب في إجــازة خارجيَّة. طبعاً ليس هذا الحكــم عامَّاً إذ ثمَّة شواذ. أمَّــا المشاريع الفرديَّة فتُهيمن عليها الأنانيَّة الرَّخيصة وحــبُّ الذَّات الواهم المغلوط، إنَّ أصحاب رؤوس الأموال لدينا عاجزون حتَّى الآن عــن فهم مصالحهــم الحقيقيَّة، هذه المصالــح التي أولدت القوميَّــات الأوروبيَّة وتتجه إلى محاربتها الآن، إنَّهم يريدون الرِّبح السَّريع الوفير من دون جهدٍ.

ثانياً: الصَّعيد الاجتماعي

إنَّ إخفــاق تحديــث البنــى النَّفسيَّــة والاجتماعيَّــة، من ناحية العادات والتَّقاليد والأعــراف والأخــلاق وأنمــاط السُّلــوك وجعلها مواكبة لحاجات النَّهضة والتَّحديث، أمرٌ مرتبطٌ أوثق الارتبــاط بالتَّخلُّف الذي نتخبَّــط به، وقد سبــق وبيَّنــا أنَّ تقليد أو محاكاة المحكــوم للحاكم، والضَّعيف للقوي، إنَّمــا هي آليَّــةٌ نفسيَّــةٌ لا شعوريَّــة، تكاد تكــون بحكم النَّتيجة اللازمــة ضرورةً، وفي هــذا وحده مــا يكفي للكشف عــن أسباب إخفــاق المشاريع التَّحديثيَّــة للبنى النَّفسيَّة والاجتماعيَّة، هذه البنى التي تحمل أشدَّ ما يكون من الحساسيَّة وردود الأفعال المباشرة تجــاه كلِّ جديــدٍ يحــاول أن يفرض نفسه علــى نحوٍ فجٍّ ومباشــر، الأمر الذي يحدث في الواقــع تمامــاً، إذ إنَّ هــذه التَّغيُّرات لا تأتي على نحوٍ تدرجيٍّ البتَّة، إنَّها على رغم ظهورها المباغت الفجائي صرعاتٌ وتقليعاتٌ ينبو معظمها عن الــذَّوق والمألوف والمعتاد، الأمر الذي يضعها في صدر قائمة المستنكر

المشجوب المرفوض، ويولّد صراعاً قيمياً بَيْنَ القديم والمحدث (الحديث)، القديم يريد أن يثأر لذاته والحديث يريد أن يتحدّى ليثبت أحقيّته في الوجود.

قد يخالنا بعضهم باحثين عن مسوّغات أحقّيّة كلّ محدثٍ بالوجود، ولذلك نعود إلى التأكيد من جديد أنّنا لا نتمنّى بل نسعى أن نكون موضوعيّين، فالحقائق والوقائع ماثلةٌ أمامنــا، تفرض ذاتها علينا شئنــا أم أبينا، ومهما أغمضنا أعيننا لن نلغي وجود الشّمس السّاطعة.

ثالثاً: الصّعيد العلمي

أمّـا إخفــاق النهضــة والتّحديث على الصّعيـد العلمــي فهـو متعــدّد الأوجــه والجوانب والأسبــاب، فحتّى الآن لم نستطع تحديث مؤسّساتنا العلميَّة والتّعليميَّة بما يتناسب مع روح العصر وثقافتــه، كما أنّنا نعــاني من افتقارنــا إلى المؤسّسات البحثيَّة التي تليــق بإمكاناتنا وطاقاتنا، بل بما يليق بشعــبٍ يطلّ على القرن الحادي والعشرين كما أنّنا مصابون بعمى الألوان لدى انتخابنا بعضاً لتصنيعهــم علماء وباحثين، فتحارب أصحاب المواهب والمبدعين ونضع العراقيل في سبلهــم، وننفــق ملايــين الــدّولارات علــى ثلّة مــن الكسالى والمخفقــين، أو غير الأكفيــاء على الأقــل، ليقضــوا أوطارهم من الشّهــوات والملذات، وليعــودوا محمّلين بحقائب الشّهــادات العلميَّة؛ أُستاذ، باحث، عالم، ضارب آلــة كاتبة، ضارب ودع، عازف علــى كلّ أوتــار الفنون.. كلّ ذلــك، وسواه، بأطروحــةٍ قد لا يدري مــاذا حوت، وقد لا يحسن ترجمتها!!!

إنّها سلسلةٌ متكاملةٌ متداخلةٌ، كلّ حلقةٍ فيها تنبثق مــن سابقتها وتلفــظ لاحقتها، حتّى ترتبط الأخيرة بالأولى، وتتكرّر العمليَّة الفاجعيَّــة، وفي أثناء ذلــك يبحث المبدعون الحقيقيّون عن المكان المناسب الذي يمارسون فيه نشاطهــم الإبداعي فــلا يجدونه، ولا يجــدون بعد مرّ الصّــبر والأسى إلا الغربة ملاذاً، وتفريغ طاقاتهم الذّهنيَّة والإبداعيَّة في مخابر الغرب، الغرب الذي يدعونا أرباب تلــك السّلسلة المتاهــة إلى أن نتّخذه قدوةً، ونحاكيه، ونقتفي آثاره خطوةً بخطوة، ثمّ.. ثــمّ كلّما سمعنا عن نابــغٍ عبقريٍّ عربيٍّ في الغرب لطمنا الخدود وشددنا الشّعور وقلنا: «لقد قتلنا الغرب باستنزاف العقول العربيَّة المبدعة».

رابعاً: الصّعيد الفكري والأدبي

مئةُ عامٍ تزيــد نيّفاً قد مضت على بدء مشروع ترجمــة الفكر العالميّ المعاصر، هذا المشروع الــذي توخّى ربطنا بآخــر تيّارات الفكــر والأدب وميادين العلم والمعرفة كيما

نتمكّن من مواكبتها والإسهام. من ثَمَّ. في رفد الحضارة الإنسانيّة بفكرنا وأدبنا وإسهامنا في العلم. والطّريف في الأمر أنَّ هذه التّرجمات مازالت تسير على قدم وساق؛ نلهث ونلهث، نترجم عشرات ومئات الكتب سنويّاً، وعند تصفية الحسابات في الجرد السّنوي نجدنا لم نترجم إلا النّزر اليسير، فنَزيد اللهاث، ولكن هيهات هيهات من اللحاق. ولذلك لا نجد مناصاً من التّساؤل مع البعض: «إن كنّا قد تجاوزنا المئة عام في التّرجمة للاطّلاع على الفكر العالميّ المعاصر ونقل العلوم العصريّة، ولم نترجم حتّى الآن إلا أقلّ القليل، فمتى نبدأ بالمساهمة الفعليّة في هذا الفكر المعاصر؟!».

الحقّ أنّ ثمّة إسهامات لا بأس في عددها، ولكنَّ البأس كلّ البأس في موضوعاتها أو كُتّابها، ففي العلوم الطّبيعية والتقانة وميادينها وقفنا جاهلين أو متجاهلين ترجمتها متكاسلين عن نقلها، فيما من الجانب الآخر دأب نفر من المفكّرين والأدباء على انتقاء أسوأ بِدَع وتقليعات الفكر والآداب الأجنبيّة وتبنيها قلباً وقالباً، ومحاولة التّرويج لها في واقعنا العربي، وكرّس فريق آخر جهوده كلّها لنقل بعض النّظريّات والتّيارات الفكريّة والأدبيّة الأجنبيّة على عواهنها ومن دون مراعاة خصوصيّات نشأتها، وروّجوا لتطبيقها بحرفيّتها في الواقع العربيّ، فكانوا شبه آلات، بل ببغاوات يردّدون ما يقرؤونه بلا أدنى تفكير. واطّلعت فئةٌ على منجزات أدباء الغرب ومفكّريه وتبنّت على غير فهم نظريّاتٍ معيّنة فنقلتها مشوّهةً مشوبةً محرّفةً، وأرفقوا هذه النّقائص بتعصّبهم الأعمى لها. وظلّت طائفةٌ بحذقها ونباهتها. أنَّ السّرقة أمر سهلٌ ويسير، وهيهات أن تُكتشف هذه السّرقات في خضمِّ هذا الكمِّ الهائل من الكتب الأجنبيّة، بلغاتها المتعدّدة، ولكنّا. والله يشهد. من دون قصد الإساءة أو تتبّع العورات، نكتشف بالمصادفة غالباً. أنَّ معظم كتب فلان وفلان، ممن قرأنا لهم بثقة واعتزاز. منقولةٌ أو منقوشةٌ أو مسروقة حرفيّاً أو شبه حرفيٍّ عن كتب أجنبيّة (غالباً ما ترتبط بلغة البلد الذي درس فيه هذا الفلان)، وما أقلّ ما نشرت الصّحف والمجلات عن أمثال هؤلاء.. وما أكثر ما لم ينشر.

على أنَّ ثَمَّة مفكّرين أجلّاء، ولهم إسهاماتهم الفكريّة والأدبيّة التي لها مكانتها، ولكنَّهم قلّةٌ في خضمِّ موج عاتٍ، والذي يزيد الطّين بلّةً أنّنا إذا جمعنا نتاج هذه القلّة القليلة إلى نتاجات الكثرة الكاسرة وقارناه بنتاجات الأمم والشّعوب الأخرى لوجدنا. كما في آخر الإحصائيّات. أنَّ الوطن العربيّ

برمّته يقف في المرتبة الأخيرة بين الأمم. الدول - من جهة عدد المطبوعات السنويّة.

النّهضة والذات المغلقة

صحيحٌ أنّ التّخلّف أحد أهمّ العوامل الحاسمة التي أدّت إلى طول الجدال في الحداثة إلى أنّ ثمّة عاملاً آخر، لَعَلَّهُ الأشدّ تأثيراً، هو الانغلاقيّة والتّقوقع حول الذّات، ولكن لأنّه من النّتائج السّلبيّة المباشرة للتّخلّف آثرنا أن نورده ثانياً.

يقول طاغور فيلسوف الهند العظيم: «سأفتح نوافذ بيتي الأربع لتدخله الرّيح من كلّ الجهات، ولكنّي أتحدّى أن تستطيع واحدةً منها اقتلاعي من جذوري». والمشكلة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربيّة على العموم، وخاصّةً مفكّرينا، في المرحلة المعاصرة، أنّهم لا يفتحون نوافذهم ولا يريدون أن يفتحوها ولا يتقبّلون أبداً أن تتزعزع قناعاتهم، ولا فرق في هذه القناعات إن كانت صحيحةً أم خاطئةً.

وفي حين يدعو كارل يسبرز إلى مباشرة الخصم بالحوار، واحترام رأيه عند الإخفاق في إقناعه، والاعتراف بأحقّيّته بالتّمسك برأيه، يتّجه جلّ مفكّرينا، على اختلاف انتماءاتهم، إلى مزيد من التّعصّب والانغلاق، وقذف الآخرين بالحمق والجهالة وقصور النّظر وما جرى في مجرى هذه النّقائص، من دون فتح أيّ بابٍ للحوار والمناظرة.

ولَعَلَّ كثيرين الآن سيصبّون علينا جام غضبهم ولومهم وعتبهم لأنّنا ابتدرنا بالاستشهاد بفلاسفةٍ غَيْرِ عربٍ مع غنى تراثنا وتاريخنا وتراثهما بمثل هذه الشّواهد، والحقّ أنّنا لم ننس ذلك، ولعلّ أوّل ما يطالعنا في هذا المجال قوله عليه الصّلاة والسّلام: «اطلبوا العلم ولو في الصّين» هذا الأمر الذي يوجب على المسلم أن يبحث عن الحقّ والحقيقة في أيّ مكانٍ حتّى ولو لم يكن في هذا المكان مسلمٌ واحد. ويتمّ معنى هذا الحديث بحديث آخر: «الحكمة ضالّة المؤمن أنّى وجدها فليأخذها، أو أخذها». فلماذا يتّجه المتعصّبون للتّراث إلى التّشرنق به وقد عرفوا هذين الحديثين؟!

من خلال ذلك نجد أنّ التّقوقع والانغلاق على الذّات مرفوضٌ.. مرفوضٌ بكلّ الحالات، سيّان أكنّا تحت لواء الدّين أم نسير في تيارات الغربيين، فلا يجوز لنا أن نقطع الحوار ولا النّقاش مع الآخرين متذرّعين بالحرص على الدّين أو التّراث، لأنّ الدّين يأمرنا بالاتصال والحوار والنّقاش والوصول إلى الحكمة والحقيقة أينما كانتا. كما لا يجوز أن نتعصّب وننغلق على أنفسنا باسم المعاصرة، معاصرة الغرب ومضارعته، لأنّ الفكر العالمي يرفض الانعزاليّة والتّشرنق.

وبالتالي فإنَّ المصرَّ على التَّمسُّك بما يعتقده من آراء وأفكار من دون فتح باب الحوار مع الآخرين سيجد نفسه ملفوظاً إلى الخارج؛ خارج المجتمع والحضارة والتَّاريخ، تماماً كما لفظ هو المجتمع والحضارة والتَّاريخ وأراد أن يعيش فوق الزَّمان والمكان وكأنَّه المطلق المتعالي الذي يفعل ولا ينفعل، يؤثِّر ولا يتأثَّر، يقنع ولا يُقنَع.

تتجلَّى هذه الانعزاليَّة أو التَّقوقع أو قطع الحوار مع الآخر في أشكال متعدِّدة ومظاهر مختلفة، وعلى الرَّغم ممَّا بيْنَ هذه الأشكال من تباعد وتباين فإنَّها تؤدِّي الغرض ذاته، وتقود إلى نتيجة واحدة هي المزيد من الشُّروخ والتَّصدُّعات في البنيتين الفكْريَّتين: الفرديَّة والجمعيَّة، والمزيد من التَّخبُّط في الأخطاء والعثرات التي تصل بذلك إلى توليد ذاتها بذاتها. ولعلَّ أبرز هذه الأشكال:

أولاً: التَّمركز حول الذَّات

لا نعني بالتَّمركز حول الذَّات التَّمسُّكَ بالآراء والمعتقدات وإنَّما التَّعصب لها تعصُّباً أعمى، ومحاولة فرضها على الطَّرف الآخر كما هي، وفي الأغلب الأعمّ بصورة إكراهيَّة، بعيدة كلَّ البعد عن الدِّيمقراطيَّة والموضوعيَّة.

يعتقد الواحد من هؤلاء أنَّه منبع الحقِّ والحقيقة، ومصدر الصِّدق، وموئل الإخلاص. ويدَّعي أنَّه وحده الحريص على المصلحة العامَّة، مصلحة المجتمع والأمَّة. ويزعم أنَّه الأصدق، ويؤكِّد أنَّ أيَّ واحدٍ سواه دجَّالٌ، منافقٌ، نفعيٌّ يقدِّم مصلحته على كلِّ شيء، وربَّما يقدِّم الوثائق على خيانته وعمالته. ولذلك ـ حرصاً منَّا على ذاتنا وعلى إخلاصنا لأمَّتنا ـ يجب أن نفهمه كما هو، ونقبل أفكاره كما هي، لأنَّه هو هو، وكلُّ من عداه هوى.

لقد باتت كلُّ وسائط الحوار ووسائل الاتصال مع الآخر مقطوعة أو ملغَّمة، بل غير موجودة أصلاً، بسبب التَّمركز حول الذَّات، هذه النَّزعة الآفة التي أكلت قلوب كثيرٍ من مفكِّرينا وباحثينا، وإن كان مثل هؤلاء في اعتقادنا لا يستحقُّون أن يوسموا بالباحثين أو المفكِّرين لأنَّهم يفتقرون إلى أولى خصائص البحث العلميِّ وهي التَّواضع، ولو أنَّهم كانوا على قدرٍ كافٍ من العلم لكانوا متواضعين لأنَّه كلَّما ازداد المرء علماً ازداد تواضعاً. إنَّ هذا الغرور والتَّعالي نتيجةٌ منطقيَّةٌ للخواء الفكري وعقد النَّقص التي يعيشها هؤلاء، إذ الأكيد أنَّ عقد النَّقص تقف عاملاً حاسماً وراء دفع المرء إلى الاعتداد الكاذب بالذَّات وإيهام الآخرين بالامتلاء، وكلَّما ضحلت ثقافة المرء عَظُمت

في نظره لأنَّه كلَّما ازداد معرفةً أيقن أنَّ ما يجهله أكثر بكثير مما يعرفه.

ثانياً: الفهم المقلوب

أمَّا الشَّكل الثَّالث من أشكال الانعزاليَّة وقطع الحوار مع الآخر فهو الإصرار؛ الشَّعوري واللاشعوري، على فهم كلِّ المعطيات انطلاقاً من الأفكار التي يحملها المرء؛ الباحث والمفكِّر والأديب.. فلا يسمع أو ينتبه إلا إلى ما يؤكِّد رؤياه، وإن سمع خلاف ذلك لا يفهمه إلا على أنَّه انحرافٌ وتشويهٌ مقصودٌ، وربَّما خيانة للوطن، وأذكر هنا أنموذجاً مضحكاً على هذا الصَّعيد، ففي عام ١٩٨٦م ألقى الدُّكتور حسن حنفي محاضرةً في جامعة دمشق عنوانها فيما أذكر: (موقفنا الحضاري المعاصر) وخلاصة قوله: «إنَّ النَّظريات الفكريَّة والاجتماعيَّة والسِّياسيَّة مرتبطةٌ بمنابعها، ولذلك أخفقت كلُّ الأفكار المستوردة لدى تطبيقها على واقعنا العربيِّ، الذي لم يترك نظريَّةً إلا وجعل من ذاته حقل تجارب لها، كالشُّيوعيَّة والشُّيوعيَّة المعدَّلة والرَّأسماليَّة والوجوديَّة وأضرابها، ولذلك علينا أن نجعل نظريَّتنا تنبثق من واقعنا وتراثنا». وما كاد ينهي الأُستاذ حنفي كلامه حتَّى تنطَّع أحد (المفكِّرين) ذائعي الصِّيت المشهورين شهرة عالميَّة، الذي لا يكتب إلا ما يثير غليان الرَّأي العام ويقيمه ولا يقعده، وأمسك (الميكرفون) بيد ترتجف من شدَّة الغضب وقال بصوت متهدِّج، موحياً بأنَّه يسخر من المحاضر:

«أتقصد من ذلك أن نرمي كتب الطِّب المعاصر ونُدرِّس قانون ابن سينا، ونحرق كتب كلِّيَّة العلوم ونُدرِّس كتاب الحيوان للجاحظ، ونتجاهل كتب التَّاريخ ونُدرِّس تاريخ الطَّبري، ونقتصر هنا في الفلسفة على تدريس كتاب الشِّفاء..؟!

الحقُّ أنَّ الحاضرين -قبل المحاضر- قد صعقوا من هذا الاستنتاج الفظيع، الرَّهيب، المخيف، الذي كان بمنزلة الضَّربة على الرَّأس، فأيُّ منطق يحكم عقله، وبأيِّ طريقة يفكِّر حتَّى وصل إلى هذه النَّتيجة التي يعسر على الطِّفل، إن غالط نفسه، أن يصل إليها أو يتقبَّلها؟!

وهكذا تسير عجلة أزمة النَّهضة والمشاريع التَّحديثيَّة عكس كلِّ المجالات، ولتستمرَّ الأزمة من ثَمَّ في التَّعاظم، خلاف كلِّ الأزمات، ففي حين -كما قالوا- إنَّ المصيبة تبدو أول الأمر عظيمةً ثمَّ تصغر شيئاً فشيئاً، فإنَّ مصيبتنا بدت صغيرة أول الأمر وبدأت بالتَّعاظم بوتائر متسارعة. ولو أردنا معرفة الأسباب التي أدت إلى هذه النَّزعة الانعزاليَّة أو التَّقوقعيَّة.. لوجدنا، إلى جانب الأشكال ذاتها، أنَّ إعطاء الحقِّ

لغير صاحبه يقف في طليعة هذه الأسباب، ولأنّ الذي يملك ما ليس يحقّ له أن يملكه، وليس أهلاً لامتلاكه، يشعر بالخوف الدائم من أن يسلب هذا الشّيء منه، أو أن يفتضح أمر خوائه، فإنّه - وهو يتمسّك بهذا الشّيء بأسنانه - يتشرنق حول نفسه، ويلفّ بالغموض كلامه، ويتهرّب من أيّة مواجهة مباشرة أو حقيقيّة، وفي الوقت ذاته يخلق العقبات والعراقيل أمام الآخرين.

هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟

تختلف الإجابة عن هذا السّؤال باختلاف مواقع النّاظرين إلى التّجربة النّهضويّة العربيّة وما وصلت إليه من نتائج، فالجابري وأنصاره متفائلون جداً، ويرون أنّ الواقع العربي قد حقق تقدماً كبيراً في مشروعه النّهضويّ وخاصّةً القوميّ منه، وبالتّالي فإنّ الواقع الرّاهن أفضل بكثير ممّا كان عليه، وهو في تقدّم مستمر، والدّليل على ذلك هو مستوى الوعي الذي نعيشه الآن: الوعي الحضاريّ والوعي القوميّ(٧). وذهب فريق آخر إلى نوع آخر من التّفاؤل والإيمان بمشروع النّهضة، وهو الآخذ في الانتشار الآن، ومن أبرز ممثّليه محمود أمين العالم، فقد قالوا: إنّ النّهضة العربيّة قد حقّقت طموحاتها، ولكن لكلّ مرحلة تاريخيّة شروطها وظروفها، ولذلك يمكن الحديث عن نهضة أولى ونهضة ثانية، والحديث الذي يجب أن يدور الآن في هذا الإطار ينبغي أن ينصبّ على نهضة ثالثة(٨)، والنّهضة بهذا المعنى لا تفهم على أنّها وثبات نوعيّة بقدر ما هي مراحل وخطوات، أو هي بمعنى من المعاني مستويات مرحليّة، ومن قبيل هذه النّظرة عقد المركز العربيّ للدّراسات الاستراتيجيّة مؤتمره الثّالث تحت عنوان: نحو مشروع نهضويّ عربيّ للقرن الحادي والعشرين، إذ دارت أوراق العمل معظمها في إطار: النّهضة الأولى، والنّهضة الثّانية، والنّهضة الثّالثة، حتّى أوشك يحمل المؤتمر عنوان النّهضة الثّالثة، خاصّةً أيضاً وأنّ معظم المشكلات المطروحة منصبّة على الفرق بين النهضتين وكيفية تحقيق النّهضة الجديدة(٩). أمّا الفريق الثّالث وهو فريق المتشائمين فإنّه يذهب إلى أنّ النّهضة لم تفعل شيئاً، ولم تقدّم شيئاً، ولم تتقدّم أيّ خطوة إلى الأمام، بل لنقل إنّها لم تتقدّم إلى الحدّ الذي يخوّلنا أن نسميها نهضةً، ولذلك فإنّ النّهضة لم تبدأ حتّى الآن. وإذا كنّا نتحدّث عن نهضة فإنّما نتحدّث عنها من باب الاصطلاح والتّمييز عما سبقها من مراحل.

والغريب هنا أن نجد من أنصار هذا الاتّجاه مفكّرين من اتّجاهين متعاكسين

هما التيار الأصولي[١٠] وما يسمّى بالتيار التقدمي. فكلاهما لا يرى في منجزات النهضة ما يستحقّ أن يُسمّى نهضةً. طبعاً هذا من دون أن يعني ذلك أنّ كلّ التقدّميين أو الأصوليين ينظرون هذه النّظرة، ومن دون أن تفهم الأصوليّة أو التّقدميّة بالمعنى السّكوني الجامد، فليس كلّ أصوليّ رجعيّاً أو متحجراً، وليس كلّ تقدميّ يسارياً.

الحقّ أنّ الفرق الثّلاث النّاظرة إلى النّهضة وثمارها إن نحن فهمناها فهماً آليّاً أو سكونيّاً[١١]، قد عجزت عن الوقوف على حقيقة الموقف؛ أي على طبيعة النّهضة وسيرورتها التّاريخيّة. فالجميع ينظرون إلى سيرورة النّهضة من موقع الحماس والانفعال، من موقع المتشظّي المتألّم الممزّق بسبب ما تعيشه الأمّة العربيّة من مأزق ومأسٍ وتخلّف وبونٍ شاسع عن الرّكب الحضاريّ العالميّ. فالمتفائلون يرصدون ما أنجزته الأمّة العربيّة: جماعةً وأفراداً، خطوةً بخطوة، كالأب الذي يرصد تطوّرات نماء ابنه وحركاته، فيرى ما ينجزه هذا الابن من تقدّم. أمّا المتشائمون فإنّهم يقارنون بَيْنَ المسارين فيجدون البون شاسعاً ويخالون أنّ اللحاق بالغرب قد بات أمراً شبه ممتنع، ولذلك نجد رجلاً مثل أحمد مستجير يقول: «يجب علينا أن نكفّ عناء البحث ونقتصر على تلقّي منجزات الغرب لأنّ اللحاق بالغرب بات أمراً مستحيلاً»[١٢]. ونجد رجلاً آخر مثل شارل مالك يقول: «علينا أن نتمسّح بأحذية الغرب».[١٣]

على أنّ المتشائمين من الأصوليّين والتّقدميّين لا يقولون القول ذاته تماماً، وإن كان من الممكن أن نتلمّس مثل هذا في بعض أفكارهم. ولكنّ المهمّ الإشارة إليه هنا هو أنّ الأصوليين ينطلقون في تشاؤمهم من نظرتهم الرّاجعة إلى الوراء كثيراً، أي مرحلة سيادة العرب وهيمنتهم العالميّة في حِيْن هم الآن في الذّيل الملحق بقاطرة الحضارة العالميّة. أما التّقدميّون الذين ينقسمون إلى اتّجاهات فكريّة مختلفة فإنّ الأمميين منهم يرون إخفاق النهضة ماثلاً في بقاء الإرث الدّيني سائداً بَيْنَ ثنايا المجتمع العربيّ، لأنّ وجود هذا الإرث هو التّخلّف ذاته. وطالما أنّ هذا الإرث يمثّل حضوراً جماهيريّاً وفكريّاً في الواقع فإنّ التّقدّم غير ممكن. وأجدني مضطراً للإصرار هنا على أنّ المقصود بالتّراث عند هؤلاء هو الدّين؛ الدّين وحسب، الدّين جملةً وتفصيلاً. والإصرار هنا على أنّ المقصود بالتّراث هو الدّين لا يعني أنّ التّراث هو الدّين ولا أنّ الدّين هو التّراث، بغضّ النّظر عن اتّجاه بعضهم إلى عدم عدّ الدّين من التّراث، وخاصّةً المتدينين منهم.

ولكن حتَّى نعـرف إن كانت النَّهْضَة قد أخفقت أم نجحت فإنَّ النَّظر إليها لا يجوز أن يكـون أحاديَّ الجانب والرُّؤية، ولا يجوز أن يكون مستنـداً إلى الانفعالات المثارة من طبيعة الواقع وإنَّما يجب أن تستند المحاكمةُ إلى رؤيـةٍ تاريخيَّةٍ موضوعيَّـةٍ. وعلى ذلك يمكننا تأطير النَّهْضَـة العربيَّة وَفْقَ النِّقاط التَّالية:

١ . من جهـة انطبـاق الاصطلاح على الواقـع لا يمكننـا بحـالٍ من الأحـوال أن ننفي أنَّ جهود الـرُّواد الأوائل كانت جهوداً نهضويَّـةً ينطـوي كلٌّ منهـا علـى مشروع تحديثيٍّ يرنـو إلى النُّهوض بالواقع المتردِّي للأمَّـة بـكلِّ مستوياتـه وميادينـه؛ الواقع الاجتماعي والسِّياسـي والمعرفي والعلمي.. إلى واقـعٍ أفضل، مـع التَّحفظ على مفهوم الأمَّة هنا، لأنَّه لم يكن واضحاً في فكر عصر النَّهْضَـة وضوحاً كافياً كمـا هو عليه الآن أو قبيـل الحرب العالميَّـة الأولى؛ فقد كان يعني عند الطَّهطـاوي مثلاً الأمَّة المصريَّة، أو الوطـن المصري[١٤]، وعنـد فرح أنطون شعـوب الرَّابطـة الشَّرقيَّـة الواقعة تحت الحكم العثماني[١٥]، وعند الكواكبي الرَّابطة الإسلاميَّة وإن قـدَّم العرب في الخلافة[١٦] ومحمد عبده الأمَّة الإسلاميَّة.[١٧]

ولذلـك ليس ثَمَّـة مشكلة أبـداً في أن يكـون هذا الاصطلاح مستمـداً من الغرب أم مـن الشَّرق، لأنَّه حتَّى لـو لم تكن هناك نهضـة أوروبيَّة، وحتَّى لـو لم يكن هناك في الأصل اصطلاحٌ اسمه النَّهْضَة، فإنَّ الجهود والنَّظريَّات المطروحـة في هذه المرحلة من عمر الأمة العربيَّة لا تجد اصطلاحاً ينطبق عليها خيراً من اصطـلاح النَّهْضَة. ويتعزَّز هـذا الرَّأي أكثر إذا نحن قارنا جهود هؤلاء الـرُّواد مع جهـود الرُّواد الأوائـل للنَّهضة الأوروبيَّة، مع أخذ البعد الحضاريّ وطبائع الجهود المبذولة بعين النَّظر.

ومن ناحية انطباق الاصطلاح على الواقع أيضـاً نجد صعوبة وجـود بديل لاصطلاح النَّهْضَـة يمكن أن ينطبق على هذه المرحلة، ذلك أنَّ الواقـع العربيَّ في تلك المرحلة كان واقعـاً سكونياً متحجِّراً، وما يزال رازحاً في أغلال العصر الظَّلاميِّ العربيِّ الذي أفرزه سقوط الخلافـة الإسلاميَّة وتتالي الغزوات الهمجيَّـة والوحشيَّـة للمنطقـة العربيَّـة، وديمومـة هيمنة قوَّة عسكريَّة غير حضاريَّة على روح حضاريَّةٍ. الأمر الذي ولَّد التَّخلُّف، والجهل، والتَّقوقـع، والانغلاق، وكرَّس ذلك كلَّه إلى جانب فرض ركود الحركات الفكريَّة والعلميَّة، وخضوعٍ لاحتلال أجنبيٍّ، وانقطاعٍ واضـحٍ عمَّا يحدث في العـوالم الأخرى من سبـاقٍ فكـريٍّ وعلميٍّ وحضـاريٍّ.. وفجأة

يحدث الانفتاح على العالم الآخر، ويطلّ بعض العرب على حضارة الغرب وما وصلت إليه، فـلا يجدون بدأ من السّعي من أجل اللحاق بركب هـذه الحضارة. ومن هـذا الباب لا يمكن إلا أن تُسمّى جهودهم جهوداً تنويريّة، وفي مجملها نهضة أو مشاريع نهضويّة.

٢ . من جهة إنجـازات النّهْضة وثمارها نجـد أنّ الخلل الـذي وقع فيـه المنظّرون والمفكّـرون اللاحقون على عصـر النّهْضة هو أنّهم أرادوا مـن النّهْضة أن تكون عصاً سحرياً تقلب الواقع من سيئ إلى جيّد بغمزة مـن طرفها، وكأنّ أعلام النّهْضة أشباه آلهة يقولون للشّيء كن فيكون.

إنّ النّهْضة الأوروبيّة التي بدأت بوادرها في القرنين الثّالث عشر والرابع عشر لم تؤت ثمارها الفاعلـة إلا في القرن السّابع عشر، ولم تستطع أوروبا أن تفرض إيقاعها بوصفها أمّـة أو أمماً رائدةً وقائدةً ركبٍ حضاريٍّ إلا في القرن الثّامن عشر إن لم يُعْتَرَض علينا في هذا التّبكير. وهذا أمـر طبيعيٌّ، لأنّ نشوء الأمم وارتقاءهـا لا يكون بجرّة قَلَم ولا بين ليلـة وضحاها، إنّه عمليّة طويلة المدى، لأنّ ما راكمته السّنين لا يمكن تجاوزه بساعات، وتراكم انحطاط دام قروناً لا يمكن أن يزال بقـرنٍ واحدٍ، إنّه عمليّـةٌ تطهيريّةٌ للمجتمع بما هو قائم به من عاداتٍ وتقاليدَ وأعرافٍ وحكمٍ وأمثالٍ وأنماط عيشٍ.. إنّه إعادة بناء عقليّة الأمّة بناءً حضاريّاً، وهذا ما لا يمكن أن يتـمّ إلا وفق سيرورةٍ تاريخيّةٍ طويلة، ولو عدنـا إلى النّهْضة العربيّـة السّابقة، أعني الحضـارة العربيّة السّابقة، أعني الحضارة العربيّـة الإسلاميّة، لوجدنـا الأمر عينه، فبوادرها قد بدأت في القرن السّابع الميلادي ولكنّها لم تثمر ثمارها الفعليّة أو الفاعلة إلا في القرن العاشر.

خاتمة:

ثمّة ما يمكن الخلوص إليه من كلّ ذلك. وأبـرز ما يجب تبيانـه أنّ إشكاليّة النّهْضة العربيّـة كامنـة في مجموعـة مـن النّقاط والمحاور الرّئيسة أولهـا الوضعيّة التّاريخيّة والشّـروط اللازم تحقّقها من أجل النّهضة، وثانيها العقبات الماثلة أمام النّهْضة، وثالثها الممارسـات والسّلـوكات العربيّـة التي تنمّ عن عدم تحقّـق إرادة النّهضة، وكأنّ الأمّة تعلن بصوتٍ عالٍ ومعنًى صريحٍ أنّها لا تريد النّهْضـة، بل إنّها ترفضــ النّهْضة، ولذلك كانت السّلوكات والممارسات عاملاً مساعداً بإخلاصٍ لعوامل إعاقة النّهوض العربيّ.

هذا الكلام لا ينطبق على النّهضة فيما يسمّـى عصر النّهْضـة العَرَبيّة وحسب، بل ينطبق على النّهْضة العربيّة التي كانت، والتي لحقت، والتـي هي قائمة، والتي نريدها أن

تكون، أي إنَّنا نتحدَّث عن إشكاليَّة النَّهضة العربيَّة بالمطلق، ومن ضمن هذه الإشكاليَّة العجز العربي عن النُّهوض. فمتى نريد النُّهوض؟

الهوامش

١ - الكتاب صدر في طبعته الأولى في عام ١٩٢٦م، وأعيدت طباعته أكثر من مرَّة كان آخرها الطبعة الَّتي أصدرتها وزارة الثقافة السورية بالتعاون مع دار البعث للصحافة والنشر، في عام ٢٠٠٦م، ضمن سلسلة الكتاب الشهري.

٢ - أنيس نصولي أديب وباحث لبناني، ولد ببيروت عام ١٩٠٢م وتوفي عام ١٩٥٧م. عمل في مطلع حياته معلماً في العراق، وعمل في الصحافة فأصدر مجلة الكشاف عام ١٩٢٧م، واشترك مع أخيه محيي الدين في إنشاء جريدة بيروت وعمل في تحريرها. له العديد من الكتب المهمة، منها الكتاب المشار إليه، وفي العام ذاته أصدر كتابين هما الدولة الأموية في دمشق، الدولة الأموية في قرطبة، وله غيرها أيضاً.

٣ - سلامة موسى: ما هي النَّهضة؟- دار البعث/ وزارة الثقافة- دمشق- ٢٠٠٤م- ص ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣.

٤ - م. س- ص ٢١، ٢٢.

٥ - م. س- ص ١٧، ٢٣.

٦ - م. س- ص ١٩، ٢٠، ٢٢.

٧ - من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثَّقافي الثَّاني لقسم الدِّراسات الفلسفيَّة والاجتماعيَّة عام ١٩٩٦م.

٨ - من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثَّقافي الرَّابع لقسم الدِّراسات الفلسفيَّة والاجتماعيَّة عام ١٩٩٨م.

٩ - عقد هذا المؤتمر في بيروت، ما بين ٢٨ و٢٩ أيار/ مايو ١٩٩٨م. انظر أعمال المؤتمر في مجلة: الرسالة- المركز العربي للدِّراسات الاستراتيجية- دمشق- العددين ٩ / ١٠ تشرين الأول وتشرين الثاني- ١٩٩٨م.

١٠ - الحقُّ أنَّ تسمية هذا التيار بالأصولي تسمية مضلِّلة وبعيدة جدًا عن روح اللفظ والاصطلاح إلى درجة إفراغه من محتواه واتِّهام كلِّ متمسك بالأصول بالرجعيَّة والتَّخلف، ونحن لا نستخدم هذا

الاصطلاح بالمعنى المومى إليه من مغالاة وتطرُّف وإنّما بالمعنى الأوسع والأكثر شمولاً له.

١١ - نعني بالنَّظرة الآليَّة أو السُّكونيَّة هنا النَّظرة الَّتي تكتفي بظاهر القول ودلالته السَّطحيَّة.

١٢ - من حوار مع: د. أحمد مستجير، ضمن مجلة: الواحة «ملحق صحيفة الاتحاد الظبيانية» العدد ١٨٠ - ٢٠ آب ١٩٩٨م - ص ٦.

١٣ - لمزيد من التفاصيل في هذا الاتّجاه انظر بحثنا: الاتجاه التغريبي في الفكر العربي - مجلة المعرفة - وزارة الثقافة - دمشق - العدد ٥١٥ - آب ٢٠٠٦م.

١٤ - رفاعة الطّهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين - ضمن الأعمال الكاملة - جمع وتقديم محمد عمارة - ج٢ - ص٤٢٩ - ٤٣٠. وفي مواضع أخرى كثيرة من كتبه.

١٥ - أكثر ما يؤكد هذه الحقيقة أن فرح أنطون قد جعل اسم مجلته لدى إصدارها: الجامعة العثمانيَّة، وعلى الرُّغم من أنَّه حذف لفظ العثمانية في السنة التالية فإنَّه ظل يكرر لفظ الرابطة الشرقية والأمة الشرقية. انظر على سبيل المثال: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته - ص ٢٣، ١٢١، ٣٧، ١٥٠.

١٦ - هذا موضوع كتابه أم القرى. انظر: عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥م.

١٧ - بدا ذلك في معظم كتابات محمد عبده. انظر: الأعمال الكاملة - جمع وتقديم محمد عمارة - المؤسسة العربية للدراسات - بيروت.

الدراسات والبحوث

الإحصاء

(لغة واصطلاحاً)

د. شمس الدين عبد الله شمس الدين

«يعيش على الأرض أكثر من مليون نوع مختلف من الحيوانات، ولكن واحداً منها فقط هو القادر على الكلام وتسجيل كلامه. هذا النوع هو.. الإنسان.. ولقد تمكن الإنسان، بفضل تلك القدرة الخاصة، من السيطرة على كافة أشكال الحياة الموجودة حالياً على الأرض.. بل إنه بدأ بالخروج إلى الفضاء ومشى بالفعل على سطح القمر.. ومن المؤكد أن المستقبل يخبئ له إنجازات أخاذة ولكن أهمها سيتعلق بتلك الميزة الخاصة

التي يمتلكها، والتي تسمى الترميز Symbolization، وبها تكون الكلمات رموزاً للأفكار. وهذه الرموز نفسها يمكن استخدامها لتوضيح

باحث سوري

(*) - العمل الفني: الفنان عبد السلام عبد الله

الأفكار، بل وللوصول بسرعة أكبر فأكبر إلى أفكار أكثر تعقيداً».[1]

والكلمات، إن كانت مكتوبة أو منطوقة، هي تلك اللبنات المرصوصة بالمعاني والصور، التي تصنع منها اللغات. واللغة ليست وسيلة تفاهم فقط، بل أداة تفكير ووعاء علم ومعرفة وثقافة، بوساطتها تشاد الصور والخيالات وبها تبتدع المعاني والأفكار. وعلى جودة الوسيلة والأداة واتساع وملاءمة الوعاء يتوقف، فيما يتوقف عليه، التطور الحضاري للشعوب والأمم. وهي عامل فاعل ومنفعل. فإن كانت اللغة تعبيراً عن الشخصية القومية وأبعادها الإنسانية وانعكاساً لمستوى التطور الحضاري للناطقين بها، فهي عامل فعال، أيضاً، في تحقيق هذه الشخصية وتطوير مستواها الحضاري. وفي هذا يتجلى جدل اللغة والمعرفة والحضارة.

وفي مقالتنا هذه نود، مع القارئ الكريم، أن نتعرف على إحدى ماسات الكلام، التي صاغتها السليقة العربية جوهرة، ونسجتها مع أخواتها وبناتها عقداً نفيساً، متلألئاً بأطيافه وألوانه وموسيقاه، على جيد اللغة العربية البتول، إنها كلمة ـــ إحصاء. ولنا في ذلك هدفان:

١- الوقوف على المعنى اللغوي، والاصطلاحي لكلمة إحصاء ومشتقاتها ومرافقاتها ومدى توافق المعنى اللغوي لها مع المعنى الإصلاحي.

٢- إعطاء مثال على قدرة اللغة العربية وجماليتها في التعبير عن المفاهيم العلمية الحديثة.

المعنى اللغوي

الإحصاء: كلمة عربية فصيحة أصيلة، أصلها الفعل الثلاثي (حَصَى) على وزن (فَعَلَ). وقد وردت هي ومشتقاتها في القرآن في عشرة مواضع (آيات). كما وردت في الأحاديث النبوية والشعر العربي الجاهلي والإسلامي وكلام العرب في ماضيهم وحاضرهم.

ففي القرآن الكريم قوله (ت):

١- (وإن تعدوا نِعمَةَ اللّهِ لا تُحْصُوهَا)[2]. أي لا تحيطون بها ولا تضبطوا عددها.[3]

٢- (ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الحِزْبَيْنِ أَحْصَى)[4]. بمعنى لنعلم أي الحزبين أكثر عدداً، أو أي الحزبين أمنع أو أحصن أو أقوى وأشد.[5]

٣- (لا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا)[6]. أي لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا عرفها وعدها وأثبتها ووثقها.[7]

٤- (لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدّاً)[8]. أي لقد حضرهم وأحاط بهم عدداً، بحيث لا يخرجون عن دائرة علمه ونطاق تصرفه.[9]

٥- (وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ)[١٠]. أي وكل شيء جمعناه وضبطناه في كتاب مسطور، وحسب ابن كثير وغيره (في لَوْحٍ مَحْفُوظٍ).[١١]

٦- (أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ)[١٢]. أي أحاط به وجمعه وعده وحفظه[١٣].

٧- (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ)(١٤). أي طلقوهن لعدتهن واضبطوا العدة- المدة عداً.[١٥]

٨- (وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً)(١٦). أي عرف بما لديهم وضبط جمعاً وحصراً وعداً.[١٧]

٩- (عَلِمَ أَن لن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ)[١٨] أي علم أنكم لا تستطيعون ضبط وتقدير أوقاته. والهاء هنا تعود على الليل.[١٩]

١٠- (وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَاباً)[٢٠]. أي كل شيء جمعناه وكتبناه (رتبناه) وضبطناه وحفظناه في كتاب (في ترتيب منظم).[٢١]

وفي الأحاديث النبوية قوله (ص):

١- (لا أحصي ثناءً عليك)[٢٢]. أي أن ثنائي عليك كثير لا يجمع.[٢٣]

٢- (أكل القرآن أحصيت)[٢٤]. أي كل القرآن قرأت وفهمت وعرفت وحفظت.[٢٥]

٣- (إن لله تسعاً وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة)[٢٦]. أي من عرفها وحفظها وتفهم معانيها دخل الجنة.[٢٧]

٤- وقوله للمرأة: (أحصيها)[٢٨]. أي عديها، اضبطي أوقاتها، احفظيها.[٢٩]

وفي الشعر العربي قولهم:

١- ولست بالأكثر منهم حصى
وإنما العزة للكاثر
(الأعشى)

أي ولست بالأكثر منهم عدداً.[٣٠]

٢- وقد علم الأقوام أنك سيد
وأنك من دار شديد حَصاتُها
(ابن بري)

بمعنى أنك من دار رجال أشداء كثيرو العدد.[٣١]

٣- ألا تخاف الله إذ حصوتني
حقي بلا ذنب وإذ أعنيتني
(بشير الغريري)

أي: ألا تخاف الله إذا منعت عني حقي.[٣٢]

٤- وإن لسان المرء ما لم يكن له
حَصاة على عوراته لذليل
(كعب بن سعد الغنوي)

بمعنى: أن لسان المرء ما لم يكن له حافظ على عوراته لذليل.[٣٣]

٥- فورَّك ليناً أخلص القين أثره
وجاشكة يُحصى الشمال نذيرها
(ساعدة بن جُويه)

أي وجاشكة (لبدة الأسد) يعرف الشمال

نذيرها (طلعتها).[٣٤]

وأخيراً قـول العرب: (نحن أكثر منهـم حصـى)، أي أكثر منهم عدداً.[٣٥]

ولو عدنا إلى ما تقدم لوجدنا أن كلمـة (حصـى) ومشتقاتها تحمل عدة معان ودلالات لغوية نورد فيما يلي أهمها:



١- حصـى: علـم وعرف قياساً وعـداً وتقديـراً، جمع وشمـل وحصر، وقـى وحفظ، أحاط وعدَّ، ضبط وقاس.[٣٦]

٢- أحصـى: تأتي بنفس معنـى (حصـى) مبالغـاً فيها علـى وزن (أَفْعَـل). ولحصى وأحصى عدة معان أخرى، منها (أحصـى الشيء): عرف قدره، بلغ منتهاه.[٣٧]

٣- الحصـى: كثرة العـدد. ومنها سمي صغـير الحجارة بالحصى لكـثرة عدده[٣٨] ويرى بعض اللغويين أن كلمة حصى بمعنى صغـير الحجارة، هي الأصـل الذي اشتقت منه باقي المعاني.

٤- الحَصوة: المنع والمنعة.[٣٩]

٥- الحَصـاة: العقـل، الرشـاد، سداد الرأي.[٤٠]

٦- حَصـاة اللسـان: طلاقتـه، زرابته وطلاوته.[٤١]

٧- الحَصي: شديد العقل، حاد الذكاء، سديد الرأي، حكيم.[٤٢]

٨- المحصـى: المنيع، الحصين، الممنوع، المحصن.[٤٣]

٩- المُحصي: مـن أسماء الله الحسنى، وتعني: العارف العالم بكل شيء، لا يفوته منه دقيق ولا جليل.[٤٤]

١٠- أما كلمة إحصاء فتعني بما تعنيه:
- المعرفة الكاملة الشاملة و الدقيقة؛
- العلم بالشيء قياساً وعداً وتقديراً؛
- الإحاطة والعد والقياس والضبط والجمع والحصر؛
- الوقاية والحفظ والحرز والمنع والتحصين؛
- بلوغ الشيء منتهاه، تمامه وكماله[٤٥].

هذا عن الأصل والمعنى اللغوي لكلمة إحصاء العربية. أما كلمة: (Statistik) الألمانية والتي أخذت منها كلمة (Statistics) الإنكليزية و(Statistique) الفرنسية (Ctatnctnka) الروسية وكل الكلمات الدالة على هذا المعنى، في اللغات ذات الأصل اللاتيني والجرماني والسلافي، وغالبية لغات المعمورة إلا بعضها، والمكافئة لكلمة إحصاء العربية، في صيغها ومدلولاتها الاصطلاحية المعاصرة، فقد ظهرت للوجود، ولأول مرة في منتصف القرن الثامن عشر، على يد العالم الألماني غوتفريد أهينبال (Gottfried Achenwall ١٧٧٢-١٧١٩) للدلالة على مجموعة خاصة من المعارف.[٤٦]

وقد اشتقت كلمة (Staistik) من الكلمة اللاتينية، الإغريقية الأصل (Status) والتي تعني (الثبات أو الاستقرار)[٤٧]. وذلك عبر عدد من الاشتقاقات والاستخدامات اللغوية المختلفة، التي ظهرت في إيطاليا ومن ثم في ألمانيا في بداية عصر النهضة (القرن الخامس عشر). ففي بداية عصر النهضة، انتشرت في إيطاليا مجموعة من المعارف المتعلقة بالسياسة والحكم، عرفت تحت اسم: (Ragione di Stato) أو (Diciplina De Statu) والتي عنت مجموعة المعارف المتعلقة بالحكم أو إدارة الدولة أو علم الحكم. وكلمة (Stato) أو(Statu) تعني بالإيطالية كما في اللاتينية: (دولة أو حكومة) ومنها الكلمة الإنكليزية (State) والألمانية (Staat). والفرنسية (Etat).

وفي إيطاليا، القرنين الخامس عشر والسادس عشر، دعي الرجل المحنك سياسياً أو الرجل المعروف على الصعيد السياسي العالمي (Statist). ومن إيطاليا انتقلت هذه التعابير إلى ألمانيا، حيث نسج الألمان في القرن السابع عشر على غرار التعابير الإيطالية تعبيراً جديداً (Diciplina Statistika) وذلك للتعبير عن مجموعة المعارف التي يحتاجها كل رجل يعمل في الحكم أو السياسة ومن هذا التعبير الألماني الأخير أخذ غوتفريد أهينبال كلمة (Statistik) للدلالة على مجموعة خاصة وجديدة من المعارف تتعلق بالمعطيات

الوصفية عن السكان والموارد وممتلكات الأفراد والدولة وغيرها، والتي يحتاجها رجال الدولة والسياسيون والعسكريون والتجار والمثقفون.

ومنذ ذلك التاريخ (منتصف القرن الثامن عشر) بدأت كلمة (Statistik) الألمانية بالانتشار في مختلف بقاع العالم، كل ينحتها ويشتق منها وينطق بها حسب لغته، كاسم إصلاحي يستخدم للدلالة على فرع من فروع النشاط البشري المعرفي منه والتطبيقي. فقد أدخل الدكتور زيميرمان (E.A.W.Zimmerman) كلمة (Statistics) إلى الإنكليزية، التي انتشرت على يد السير جون سينكلر (John Sinclair) في عمله الموسوم بالإحصاءات الإسكوتلاندية (Statistical Account of Scotland: ١٧٩١-١٧٩٩).[٤٨]

ومع وصول هذا المصطلح إلى العالم العربي في مطلع النهضة العربية الحديثة وبداية البعثات العربية التعليمية إلى أوروبة (القرن التاسع عشر)، ترجمت كلمة (Statistics) الإنكليزية إلى اللغة العربية بكلمة (الإحصاء). وبذلك اكتسبت كلمة «الإحصاء» العربية، إلى جانب احتفاظها بمعانيها القديمة، معان اصطلاحية جديدة، كمكافئ لغوي لكلمة (Statistics).

وفي رأينا كان هذا التعريب موفقاً جداً. وهذا ما سيتضح عند تعريفنا للإحصاء، ووقوفنا على المعنى العلمي الاصطلاحي للكلمة في الفقرات التالية.

التعريف

لقد اعتمدت كلمة (Statistik) منذ القرن الثامن عشر ومن ثم كلمة الإحصاء العربية (القرن التاسع عشر)، كمصطلح للدلالة على فرع من فروع النشاط البشري بجانبيه المعرفي والتطبيقي، وما زالت إلى يومنا هذا. إلا أن مضمون هذا المصطلح شهد تغيرات كثيرة. فقد تطور معنى الكلمة الاصطلاحي وبالتالي تعريف الإحصاء، مع تطور علم الإحصاء وأساليبه ووسائل تطبيقه وما رافق ذلك من توسيع هائل في مجالات استخدامه.

ومن الممتع والمفيد أن نتتبع تطور مضمون مصطلح «إحصاء» وتعريفه في سياقه الزمني، بما سأقتصر عليه من أشهر التعاريف.

- عرف أهينبال مؤسس المدرسة الألمانية الوصفية، الإحصاء، وكما ورد معنا أعلاه، على أنه «مجموعة المعارف التي يحتاجها رجال الدولة والسياسيون والعسكريون والتجار والمثقفون». كما عرفه في مكان آخر على أنه «فن إدارة الدولة».[٤٩]

- وقد عرف وليام بيتي (William Petty، ١٦٢٣-١٦٨٧) مؤسس المدرسة الإنكليزية في الإحصاء، والذي لم يستخدم كلمة إحصاء، كان يسميه آنذاك «الحساب السياسي» (political arithmetic)[٥٠] على أنه «علم تشريح السياسة».[٥١]

- وأعطى أعضاء المدرسة الألمانية الوصفية بعد أهينبال تعريفاً للإحصاء على أنه: «العلم الذي يهدف إلى الوصف المنظم لروائع الدولة: ممتلكات، سكان، موارد، تنظيم، دخل، رفاه وغير ذلك».[٥٢]

- وعرف العالم الألماني آفنوست لودفيغ شليتسر (١٧٣٥ -١٨٠٩) الإحصاء، على أنه: «التاريخ الحي»[٥٣] وفهم الإحصاء على أنه «مجموعة من وسائل الثقافة والنضال ضد الاستبداد».[٥٤]

- أما يوحنا بيتر زوسميلخ (١٧٠٧-١٧٦٧) فقد وصف الإحصاء بأنه «العلم الذي يدرس النظام الرباني».[٥٥]

- وفي فرنسا، منتصف القرن الثامن عشر، عُرف الإحصاء على أنه: «دراسة العلاقات السببية للظواهر البشرية».[٥٦]

- وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعطى أدولف كيتلي (١٧٩٦-١٨٧٤) التعريف التالي: «الإحصاء: علم فيزياء المجتمع، أو العلم الذي يدرس الدولة من خلال العناصر المتعلقة بحياتها، وجعل تلك العناصر قابلة للمقارنة والتركيب بحيث تعطينا إمكانية أفضل على معرفة ما يمكن أن تكشف لنا عنه هذه العناصر».[٥٧]

- في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ورغم الاقتراب التدريجي من التعريف المعاصر للإحصاء، ظل الإحصاء يُعرف على أنه علم اجتماعي أو أسلوب منطقي استدلالي، استنباطي في التعرف على طبيعة الظواهر الاجتماعية. حيث عرف أتباع مدرسة ماير الألمانية، في الثلث الأول من القرن العشرين، الإحصاء «لا على أنه أسلوب، بل علم اجتماعي، مهمته جعل معرفة الظواهر الاجتماعية ممكنة».[٥٨]

- وعرف العالم الإحصائي الإيطالي كورادو جيني (١٨٨٤ -١٩٦٥) أحد أتباع كيتلي، الإحصاء على أنه «فرع من فروع المنطق. ليس المنطق الرياضي الذي طوره العلماء المعاصرون، بل المنطق الاستنباطي القديم لأوائل الفلاسفة الإيجابيين».[٥٩]

مع تطور علم الإحصاء والاستخدام الواسع للأساليب الرياضية ومبادئ حساب الاحتمالات والتوزيعات الاحتمالية، وبداية تشكل ما يعرف بالإحصاء الرياضي وخاصة أعمال كارل بيرسون (Karl Pierreson ١٨٥٧-١٩٣٦) وروناند

فيشر (P.A.Fischer ١٨٩٠-١٩٦٨) وامتداد استخدام الأساليب الإحصائية إلى العلوم الطبيعية، اعتباراً من عام (١٨٩٢)، أخذ تعريف الإحصاء يميل نحو التعميم والاستقلال عن العلوم الاجتماعية، وأعطى النضوج النسبي لعلم الإحصاء، في تلك الفترة، إمكانية أفضل لفهم مضمونه كعلم مستقل وكمجموعة من الأساليب الكمية الأقرب إلى الرياضيات منها إلى العلوم الأخرى. حيث عرف رونالد فيشر الإحصاء على أنه «علم، يشكل فرعاً من فروع الرياضيات، يمكن النظر إليه كما ننظر إلى الرياضيات، يستخدم لمعالجة نتائج عدد كبير من المشاهدات»[٦٠]. ومن الملاحظ هنا أن فيشر لم يقرن المشاهدات بالظواهر الاجتماعية. وفي مكان آخر عرف فيشر الإحصاء على النحو التالي: «الإحصاء عبارة عن علم تحويل المعطيات إلى شكل أكثر تكاملاً»[٦١].

وفي هذه المرحلة بدأ تعبير (نظرية الإحصاء - Statistical Theory) و«الأساليب الإحصائية Statistical methods» بالانتشار. وقد عرف العالمان الإنكليزيان: أيدني جورج يول (١٨٧١-١٩٥١) وموريس جورج كيندل (ولد عام ١٩٠٧)، نظرية الإحصاء، على أنها: «مجموعة مرتبة ومتسلسلة من الأساليب الإحصائية»[٦٢].

أما الأساليب الإحصائية فقد عرفاها على أنها «وسائل إيضاح وتفسير المعطيات الكمية المشروطة بمجموعة من الأسباب»[٦٣].

وأشار عالم الإحصاء الأمريكي الشهير فريدريك ميلز (ولد عام ١٨٩٢) إلى أنه «يمكن النظر إلى الأساليب الإحصائية على أنها مجموعة من الأدوات (الوسائل) التقنية، تستخدم لدراسة التغيرات»(٦٤). وعلى إثر ذلك انتشر تعبير (التقنيات الإحصائية - Statistical techniques).

ومن التعاريف المتداولة حالياً، هناك العديد من التعريفات الحديثة للإحصاء، نورد فيما يلي بعض أهمها:

- الإحصاء: «رياضيات جمع البيانات وتحليلها وتفسيرها، والتعميم من الخاص إلى العام عن طريق استدلال المجتمع من خواص العينة وفق طرق إحصائية محددة»[٦٥].

- الإحصاء هو «العلم الذي يهدف إلى دراسة كيفية جمع المعلومات من المجتمعات الإحصائية المختلفة سواء بالعد الشامل أو بالمعاينة، وكيفية تحويل هذه المعلومات إلى بيانات في جداول إحصائية باستخدام الآلات الإحصائية أو بدون هذه الآلات»[٦٦].

- «يقوم الإحصاء بصناعة الطرق

العلمية، إذ يقـدم الأدوات اللازمة للوصول إلى قرار في شـروط تتحكم فيها المصادفة، أي في ظـروف لا يمكن معها التنبؤ بالنتائج من خلال قوانين علمية معروفة».[٦٧]

- علـم الإحصاء هو «العلم الذي يبحث في أساليب جمع البيانات وتبويبها وتحليلها، بقصـد الوصـول إلى نـوع مـن المعرفة أو اتخاذ قـرارات عندما تسـود ظروف عدم التأكد».[٦٨]

- يختص الإحصاء بالطرق العلمية لجمع وتنظيـم وتلخيص وعرض وتحليل البيانات وكذلك الوصول إلى نتـاج مقبولة وقرارات سليمة على ضوء هذا التحليل».[٦٩]

- «يختص علم الإحصاء بجمع وعرض وتحليل واستخـدام البيانات الرقمية لعمل استـدلالات واتخاذ قـرارات، في ظل عدم التأكـد، في مجالات الاقتصـاد وغيرها من العلوم الاجتماعية والطبيعية».[٧٠]

- ويعرف قاموس اللغة الروسية الإحصاء على أنه: «١- علم قياس التغيرات الكمية في المجتمع والاقتصاد الوطني، ٢- حساب كمي لأي نوع من الظواهر أو الأحداث الحاشدة، ٣- طريقة علمية في البحث الكمي في بعض مجالات المعرفة».[٧١]

- أمـا قاموس الدولة والاقتصاد لهادي العلوي فيعرف الإحصاء على أنه: «سيرورة، تشمل حصـر وجمع وعـد وقياس ظواهر معينـة في الطبيعـة والمجتمـع والاقتصاد وجدولتهـا وترتيبها وتصنيفهـا ثم تحليل نتائجها».[٧٢]

- ومـن أحـدث التعاريـف، تعريـف الأستاذيـن الفرنسيـين جـاك لوكايـون وكريستيـان لابروس، الـذي ينص على أن الإحصـاء «دراسـة مجموعـات عددية وعلاقاتها ببعضهـا البعض. أو العلم الذي يهـدف إلى التجميع المنهجـي للوقائع التي يمكن تقييمها عددياً. أو طريقة التحليل أو الإعداد العلمي لهذه الوقائع».[٧٣]

المعنى الاصطلاحي

لـو رجعنا إلى مـا سبق مـن التعاريف وتفحصناها ملياً لوجدنا أن كلمة «إحصاء» كتعبـير اصطلاحي تنطـوي على مفهومين لصيقين، يعبران عـن موضوعين مختلفين، اختلافـاً جوهريـاً، ليس مـن حيث المعنى اللغوي والاصطلاحي فحسب، بل من حيث المضمـون العلمي والمنشأ التاريخي أيضاً** وهذا ما يدعـو للتأكيد على ضرورة التميز بين هذين المعنيين.

فعند ما نقول «الإحصـاء» فإننا نعني، على الغالب، وخاصة في الدوائر الأكاديمية والمؤلفـات العلمية، علـم الإحصاء، وهذا هـو المعنى الاصطلاحـي الأول. أما المعنى

الاصطلاحي الثاني، وهو المعنى المنسي في الأدبيات العلمية، رغم قدم وجود، وانتشار ممارسته على نطاق واسع وخاصة في مراكز الأبحاث التطبيقية والمؤسسات الحكومية والشركات ودنيا الأعمال، فهو الإحصاء كنشاط بشري تطبيقي. وبناء على هذا التمييز، سأعرف الإحصاء كعلم والإحصاء كنشاط بشري تطبيقي. وسأصطلح على تسمية الأول بعلم الإحصاء والثاني الإحصاء.

١- علم الإحصاء***: (Statistics Science) علم يهتم بوضع وتطوير المفاهيم والمقولات والنظريات والطرق والأساليب العلمية والعملية، المكرسة لجمع ومعالجة وترتيب وتنظيم وتبويب وعرض وحفظ واسترجاع وتحليل المعلومات الإحصائية عن الظواهر العشوائية[٧٤] واستقرائها والاستدلال بنتائجها.

وينقسم علم الإحصاء إلى قسمين: الإحصاء النظري والإحصاء التطبيقي.

- الإحصاء النظري (Theoretical Statistics) ويضم بدوره فرعين:

- الإحصاء الوصفي (Descriptive Statistics) (أو نظرية الإحصاء-Statistical Theory):

ويهتم بدراسة ووضع وتطوير المفاهيم والمقولات والنظريات وطرق وأساليب جمع وترتيب وتنظيم وعرض المعلومات الإحصائية كأساليب العد والمعاينة والتوزيعات التكرارية والمؤشرات الإحصائية الوصفية: مقاييس النزعة المركزية والانحراف والتشتت ومقاييس الشكل والعزم والأرقام القياسية وغيرها.

-الإحصاء الرياضي(Mathematical Statistics): فرع من فروع علم الإحصاء (أو فرع من فروع نظرية الاحتمالات-Probability Theory)، الذي يعتمد على الأساليب الرياضية وخاصة نظرية الاحتمالات، في تحليل المعطيات الإحصائية. حيث يهتم الإحصاء الرياضي بالتوزيعات الاحتمالية واختبار الفروض والمعنوية والتحليل العاملي وقياس العلاقة بين المتغيرات (نظرية الارتباط والانحدار-Correlation a regression theory) وغير ذلك.

- الإحصاء التطبيقي (Applied Statistics): هو علم وفن تطبيق الأساليب الإحصائية في مختلف مجالات المعرفة العلمية والتطبيقية المختلفة: الإحصاء الاقتصادي، ومنه علم القياس الاقتصادي (Econometrics) والسكاني والاجتماعي والزراعي والصناعي والحيوي، ومنه علم

القياس الحيوي (Beometrics) والفيزياء الإحصائية و غيرها. حيث تقع هذه العلوم على تقاطع علم الإحصاء مع كل من العلوم الاجتماعية والطبيعية والتقنية.

٢- الإحصاء (Statistics): نشاط بشري واع، يهتم بجمع وترتيب وتنظيم وتبويب وعرض وحفظ واسترجاع ومعالجة وتحليل المعطيات الكمية، المعرفة كيفياً، عن الظواهر العشوائية، وذلك لتوصيفها وقياس تغيراتها والكشف عن القوانين التي تحكم سلوكها، باستخدام الأساليب الإحصائية، وبهدف التنبؤ بسلوكيتها في المستقبل واتخاذ قرار في حالة عدم التأكد ومن أمثلة ذلك: الإحصاء السكاني، الاجتماعي، الاقتصادي، الزراعي، الصناعي، التجاري، البيئي، والإحصاء الذي يجري في المختبرات ومراكز البحوث والوكالات والمؤسسات المختلفة.

وإذا جاز لنا اصطلاحاً أن نطلق على العمليات الإحصائية المذكورة أعلاه «صناعة المعلومات الإحصائية». فإن علم الإحصاء يهتم بأساليب وتقنيات هذه الصناعة، في حين يهتم الإحصاء بصناعة هذه المعلومات.

المعلومات الإحصائية (Statistical Information): المقصود بالمعلومات ليست تلك المعلومات في مفهومها الشائع كأخبار الصحافة أو المعطيات أو البيانات أو المؤشرات الإحصائية وغير ذلك مما ندعوه معلومات، بل إحدى مكونات الطبيعة والمجتمعات البشرية، الرئيسية الثلاث (الكتلة والطاقة والمعلومات). لها (للمعلومات) ما لشقيقاتها من وجود موضوعي ودور بنيوي في كل النظم الطبيعية والاجتماعية. فالمعلومات، حسب المفهوم الجديد لها، ليست عنصراً وصفياً أو ذاتياً يرتبط وجوده بوعينا ويتعلق بمعرفتنا، بل هي عنصر موضوعي، له ما للكتلة والطاقة من دور أساسي، ايجابي وموضوعي، ضروري وفعال، في حركة الوجود الطبيعية والبشرية(٧٥). وما المعلومات حسب المفهوم الشائع كالأرقام والحروف والكلمات المنطوقة أو المكتوبة والنصوص والرسوم والنماذج الشكلية - الرمزية والمنطقية والرياضية والإحصائية وغيرها إلا أشكالاً ووسائل للتعبير عن المعلومات.

وكون المعلومات عنصراً موضوعياً فإن نشاطنا الإعلامي لا بد من أن يتركز، بشكل أساسي على استكشاف هذه المعلومات وتصنيعها، كما نستكشف ونصنع أي مورد طبيعي. والمعلومات، كمفهوم مجرد، لا تتجلى إلا من خلال أشكال تعبيرية مختلفة، كالتي أشرنا إليها أعلاه، وتتجلى المعلومات

الإحصائية فيما يعرف، في الإحصاء، بالإحصاءات (Statistics)[٧٦] مفردها إحصائية (Statistic)[٧٧]، وهي «مجموع ما يكشف عنه الإحصاء في حقل معين»[٧٨]. أي تلك المعلومات التي نحصل عليها نتيجة للعمليات الإحصائية أو التحليل الإحصائي. وهنا تميز اللغة العربية بين نوعين من الإحصائيات: المعطيات الإحصائية والبيانات الإحصائية.[٧٩]

المعطيات الإحصائية (Statistical Data): هي مجموعة من الأشكال التعبيرية – الكمية، الخام، المعرفة كيفياً. والتي يتم الحصول عليها نتيجة للعد أو القياس أو الاختبار أو أية طريقة أخرى. كعدد السكان، كميات الإنتاج، أعمار عينه من الرجال، درجات الحرارة المسجلة وغيرها. واصطلاح معطيات بهذا المعنى يناسب معناه اللغوي ،لأن المعطيات هي ما يعطى. وفي الفلسفة والمنطق «قضايا مسلمة يتوصل بها إلى قضايا مجهولة»[٨٠]. وهنا يفيد تعبير معطيات، ما تعطيه الظاهرة قيد البحث من المعلومات المباشرة، التي توصف الظاهرة أو بعض جوانبها، ويمكن التوصل بوساطتها إلى معلومات أخرى مجهولة.

البيانات الإحصائية****(Statistical Statements): جاءت كلمة بيانات من فعل «بيَّن». والذي يعني أظهر وأوضح[٨١]. والبيانات الإحصائية هي إظهار وتوضيح وجلاء لما تنطوي عليه المعطيات الإحصائية. وبمعنى آخر. هي شكل من أشكال التعبير عن المعلومات الإحصائية، تم الحصول عليه بمعالجة المعطيات الإحصائية (المعلومات الخام) وباستخدام أساليب وتقنيات إحصائية مناسبة.

الأساليب الإحصائية (Statistical Methods): فرع من فروع الأساليب الكمية. وهي عبارة عن مجموعة من الأساليب والطرق والقواعد والتقنيات، المشار إليها في فقرة سابقة، والتي تشكل موضوع علم الإحصاء وأدوات الإحصاء العلمية.

الأساليب الكمية (Quantitative Methods، Techniques): وهي تلك الأساليب التي تتناول دراسة الظواهر العشوائية، من جوانبها الكمية، أي تلك الجوانب القابلة للقياس الكمي، وعلى وجه التحديد، القابلة للتعبير عنها برقم. وتضم، إلى جانب الأساليب الإحصائية، الأساليب الرياضية كافة.

خاتمة

في ختام هذا البحث، وبعد مقارنة وتحليل المفردات العربية والأجنبية وما تحمله من

معان وصور، نود تثبيت الملاحظات التالية:

١- يتضمن المعنى اللغوي لكلمة «إحصاء» العربية، المعنى الاصطلاحي ويستوفيه، (الجدول أدناه)، في حين لا يمت المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي للكلمة، في اللغات غير العربية، بأي صلة؟

الكلمة	المعنى اللغوي	المعنى الاصطلاحي
الإحصاء	أ- عد، قياس، ضبط، جمع، حصر، حفظ، حرز.	أ- جمع وترتيب وتنظيم وعرض وحفظ واسترجاع ومعالجة وتحليل المعطيات الكمية (العددية)
	ب- المعرفة الشاملة الكاملة، الإحاطة (علماً)، العلم بالشيء قياساً وعداً وتقديراً.	ب- علم يهتم بأساليب جمع وترتيب وتنظيم وعرض وحفظ واسترجاع ومعالجة وتحليل المعطيات الكمية بالعد والقياس والاختيار.

٢- تميز اللغة العربية بين الإحصاء وعلم الإحصاء وبين الإحصاء والإحصاءات، كما تميز بين المعطيات والبيانات، في حين لا تميز اللغات الأخرى بينها حيث يعبر في هذه اللغات عن الإحصاء وعلم الإحصاء والإحصاءات بكلمة (Statistics)، وعن المعطيات والبيانات بكلمة (Data).

٣- إن غنى اللغة بغنى مفرداتها وتراكيبها وما تحمله من معان وصور. وهل في غير العربية، كما رأينا، من كلمات، تضاهي كلمة إحصاء في معانيها وبلاغة هذه المعاني؟

٤- تتجلى قدرة اللغة وحيويتها في قدرة مفرداتها وتراكيبها على الشفافية في التعبير عن ماهية الظاهرة، وعن المعاني والمفاهيم الاصطلاحية المستحدثة. وهل في غير العربية من كلمة تشف وتعبر عن الإحصاء كما تشف وتعبر كلمة إحصاء العربية؟

إن ما قلناه عن كلمة «إحصاء»، ينطبق إلى حد بعيد على التعابير والكلمات الأخرى. وكم في كنوز العربية المكنونة من جواهر، لو فتشنا عنها واستخرجناها، لكشفت عن جمالها الأخاذ وأوضحت عميق المعاني وأفصحت عن جليل الأفكار.

الهوامش

* تستخدم في الصين واليابان كلمات للتعبير عن الإحصاء، مشتقة من اللغات الصينية أو اليابانية. ففي اليابان على سبيل المثال، يسمى الإحصاء (TOKEI) ومعناه الحرفي (حساب الزمن).

** مارس الإنسان الإحصاء كنشاط، قبل ظهور علم الإحصاء بآلاف السنين. وسبقت ولادة علم الإحصاء ظهور الإحصاء كمصطلح بقرن ونيف من الزمان.

*** لا يستخدم هذا التعبير في اللغات غير العربية.

**** لا يستخدم هذا التعبير في اللغات غير العربية

المصادر والمراجع

١- جـون ج. تايلور: عقـول المستقبل، المجلس الوطني للثقافة الفنـون والآداب، الكويت ١٩٨٥، ص٥-٦.

٢- القرآن الكريم: سورة النحل، الآية ١٨.

٣- محمد فريد وجدي: المصحف المفسر، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية الليبية، ١٩٨٨، ص٣٤٧.

٤- القرآن الكريم: سورة الكهف، الآية ١٢.

٥- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٣٨١.

٦- القرآن الكريم: سورة الكهف، الآية ٤٩.

٧- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف المصرية، القاهرة- بلا تاريخ، المجلد الثاني، ص٩٠٤.

٨- القرآن الكريم: سورة مريم، الآية ٩٤.

٩- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٤٠٥.

١٠-القرآن الكريم: سورة يس، الآية ١٢.

١١-ابن كثير: مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار الصابوني، القاهرة ـــ بلا تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٥٧.

١٢-القرآن الكريم: سورة المجادلة، الآية ٦.

١٣-محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٧٢٥.

١٤-القرآن الكريم: سورة الطلاق، الآية ١.

١٥-محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص٧٤٨.

١٦-القرآن الكريم: سورة الجن، الآية ٢٨.

١٧-محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص٧٧٣.

١٨-القرآن الكريم: سورة المزمل، الآية ٢٠.

١٩-محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٧٧٥. ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص٥٦٥.

٢٠-القرآن الكريم: سورة النبأ، الآية ٢٩.

٢١-محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص٧٨٨.

٢٢-٤٥- ابـن منظـور: مرجع سابق، ص٩٠٤-٩٠٥ ود. إبراهيم أنيس وآخـرون: المعجم الوسيط، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الأمواج، بيروت- ١٩٨٧، ص١٨٠.

46-Richard.I. Leviv and David. S. Rubin: Applied Elementary Statistics. Pretice-Hall. INC., Englewood Cliffs. Newjersey - 1992. P(5).

47-Petit Larousse. Librairie Larousse. Paris-1980. PG(875)

48-ПНОЩКО 5.Т., ЕНИССЕЕВА И.И. ИСТОРИЯ СТАТИСТИКИ. ИЗ. фИАНСНИ СТАТИСТИКА. МОСКВА - 1990. СТР.(4446-)

٤٩-المرجع السابق، ٤٦ .CTP.

٥٠-المرجع السابق، ١٥ .CTP.

٥١-المرجع السابق، ١٤-١٦ .CTP.

٥٢-المرجع السابق، ٢٤ .CTP.

٥٣-٥٤- المرجع السابق، ٢٦ .CTP.

٥٥-المرجع السابق، ٢١ .CTP.

٥٦-المرجع السابق، ٢٩ .CTP.

٥٧-المرجع السابق، ٣٦ .CTP.

٥٨-٥٩- المرجع السابق، ١٥٧ .CTP.

٦٠-٦٢- المرجع السابق، ١٥٨ .CTP.

٦٣-٦٤- المرجع السابق، ١٥٨-١٥٩ .CTP.

٦٥-محمـد صبحـي أبو صالح، عدنان محمد عوض: مقدمة في الإحصاء، دار جـون ويلي، نيويورك، ١٩٨٣، ص٣.

٦٦-د. عبد العزيز فهمي هيكل: موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، دار النهضة العربية، بيروت-١٩٨٦، ص ٨٠٤.

٦٧-د. أنيس كنجـو: الإحصـاء وطرق تطبيقـه في ميادين البحث العلمـي، مؤسسـة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢، ص٣.

٦٨-د. شفيـق العتـوم: مقدمـة في الأساليـب الإحصائية، الجامعـة الأردنية، مطبعـة النجاح، عمان- ١٩٩٢، ص٧.

٦٩-موراي شبيغل: نظريات ومسائل في الإحصاء، سلسلة ملخصات سشوم، دار مكورهيل، مؤسسة الأهرام، القاهرة-١٩٧٨، ص١.

٧٠-دومينيك سلفاتور: نظريات ومسائل في الإحصاء والاقتصاد القياسي، دار مكورهيل، مؤسسة الأهرام، القاهرة-١٩٨٢، ص٧.

71-С.И. ОЖЕГОВ: СЛОВАРЬ РУССКОГО ЯЗЫКА, РУССКИЙ ЯЗ. МОСКВА- 1978, СТР. 703.

٧٢-هادي العلوي: قاموس الدولة والاقتصاد، الطبعة الأولى، دار الكنوز الأدبية، بيروت- ١٩٩٧، ص١٣٣.

٧٣-جاك لوكيان وكريستيان لابروس: الإحصاء الوصفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر- بلا تاريخ، ص٩.

٧٤-للاستزادة حول مفهوم العشوائية، انظر: د.شمس الدين عبد الله شمس الدين: السببية والارتياب (الأسس العلمية والفلسفية)، مجلة المعرفة، إصدار وزارة الثقافة في ج.ع.س، العدد ٤٥٧، دمشق ٢٠٠١.

٧٥-جان جاك سرفان شرايبر: التحدي العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- ١٩٨٠، ص٢٩١.

و د.عبد المحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، عالم المعرفة، العدد رقم(٤٨)، الطبعة الثانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت- ١٩٨٤، ص١٣٣-١٥٤.

٧٦-د. عبد العزيز فهمي هيكل، مرجع سابق، ص٨٠٤.

٧٧-دومينيك سلفاتور: مرجع سابق، ص٢٧٤.

٧٨-هادي العلوي: مرجع سابق، ص١٣٣.

٧٩-للاستزادة حول المعلومات، انظر: د.شمس الدين عبد الله شمس الدين: نظرية المعلومات (مفاهيم وقضايا أساسية)، مجلة المعرفة، إصدار وزارة الثقافة في ج.ع.س، العدد ٤٥٠، دمشق ٢٠٠١.

٨٠-د. إبراهيم أنيس وآخرون: مرجع سابق، ص٦٠٩.

٨١-د. إبراهيم أنيس وآخرون: مرجع سابق، ص٨٠.

دمشق في حياة سليمان العيسى وفي شعره

د. ملكة أبيض *

الصلة الوثقى بين سليمان العيسى ودمشق لا يمكن أن تسجل لها بداية. ذلك أن دمشق، الحاضر والتاريخ، جزء من كيان كل عربي، فكيف الحال بالشاعر الذي تغذى أدباً، وثقافةً، وتاريخاً، على يد والده الشيخ أحمد العيسى، في البيت- الكتّاب، في بساتين العاصي، وفي المدرسة والشارع ونادي العروبة في أنطاكية.

لذلك سأبدأ هذه الدراسة مع انتقال سليمان العيسى للعيش في دمشق، بعد سلخ اللواء عن الوطن الأم، وهجرته من قريته عام ١٩٣٧، ثم تنقله خلال عامين بين مدارس حماة واللاذقية، استطاع بعدهما الاستقرار في

* باحثة ومترجمة وأستاذة التربية في الجامعات العربية

(*) - العمل الفني: الفنان علي البرازي

دمشق عام ١٩٣٩، مع الأستاذ زكي الأرسوزي وقبضة من الرفاق الذين هاجروا معه، في منزل متواضع بحي السبكي.

«بيت صغير.. يحتل الزاوية التي تلامس الأرض من سلسلة بيوت في حي السبكي بدمشق.. تُميز بابه القديم حَجَرةٌ واحدة ترتفع قليلاً عن الأرض.. أمرُّ بها الآن في طريقي عجلان، فما أكاد أقترب منها حتى أتوقف فجأة وأحس حنيناً في أعماقي يدعوني إلى أن أجلس عليها، ولو اختلست اللحظة اختلاساً».(١)

في هذا المنزل المتواضع تلقى تكوينه الثاني، على يد المعلم ومع الرفاق. ولم يكن لمدرسة جودت الهاشمي، وأساتذتها وطلابها، دور قليل في هذا التكوين، إلا أن منزل السبكي كانت له مكانة لا يعد لها مكان آخر.. إنه المنزل الذي ولد فيه حزب البعث العربي، ونشأ سراً في عهد الانتداب الفرنسي، على يد المعلم الكبير وحوارييه.

«.. كنا ذات مساء منكبين على دروسنا.. في بيتنا الصغير.. ستة أو سبعة من الطلاب ندرس معاً.. ريح الشقاء تصفر من حولنا، والبرد يتسلل إلينا من النوافذ.. حين دخل علينا أستاذنا الأرسوزي –رحمه الله– تسبقه ابتسامته المشرقة، ومعه أكبر رفاقنا آنذاك: وهيب الغانم.

.. كان يوماً من شتاء ١٩٤٠.

ورفعنا رؤوسنا، وتوقف الدرس..

وبادرنا الأستاذ الأرسوزي بقوله:

لقد أنشأنا اليوم حزباً عربياً.. جديداً..

لقد أسسنا حزب «البعث العربي».. رفاقكم في الجامعة سيتصلون بكم ويوزعون عليكم المهمات.. كل منكم بالطبع عضو في هذا الحزب، حزب البعث العربي، منذ الآن..

.. قررنا أن نبدأ عملياً بناء الوطن العربي الواحد، والأمة العربية الواحدة، والدولة العربية الواحدة. أفكارنا التي حملناها في اللواء سنترجمها الآن إلى عمل تاريخي عظيم..

العرب أمة واحدة

والوطن العربي وحدة لا تتجزأ..

ثم يعود الأرسوزي ليقول في ثقة البحر وهدوء التاريخ:

ولقد قررنا أن نُنشئ جريدة تنطق باسم الحزب، ولتكن أسبوعية مؤقتاً كي لا تأخذ من دراستكم أكثر مما ينبغي، وسمينا الجريدة باسم الحزب الجديد:

البعث..

.ويواصل الأرسوزي في رسم الخطة وتوزيع المهمات:

ستصدر جريدة البعث بعد أسبوع.

وهيب يجمع المقالات.. وينسّقها..

وسليمان يكتبها بخط يده. خطه واضح.. ولغته جميلة..

وصدر العدد الأول من البعث بعد أسبوع.. في ست عشرة صفحة من القطع الكبير، مكتوبة كلها بخط اليد.. خط سليمان العيسى.. الطالب في التجهيز، «ثانوية جودت الهاشمي» الآن..

وتوالت بعد ذلك أعداد «البعث».[٢]

حين تصل أنباء الحزب الجديد إلى سلطات الانتداب الفرنسي، يداهم رجال الأمن البيت الصغير، ويفتشونه.. ثم يعتقلون الأستاذ الأرسوزي ويأمرون بنفيه إلى محافظة اللاذقية..

وعلى إثر ذلك، أصدر حزب البعث العربي أول منشور ثوري له بعنوان: اخرجوا من بلادنا أيها الفرنسيون!، ووزعه في شوارع دمشق وحاراتها، وفي كل زاوية استطاع الحواريون الصغار الوصول إليها.

وفي اليوم التالي اعتقل أربعة من سكان بيت السبكي -بينهم سليمان- وهرب الباقون. واستمر النشاط على هذا النحو طول فترة إقامته في دمشق.

حين أنهى سليمان دراسته الثانوية، عمل معلماً في قرية الضمير، ثم انضم إلى البعثات العربية في بغداد حيث أتم دراسته الجامعية، وحين عاد جرى تعيينه مدّرساً للغة العربية في ثانويات حلب عام١٩٤٧.

واستمرت الفترة الحلبية حتى عام ١٩٦٧ حين أسند إليه عمل الموجه الأول للغة العربية في وزارة التربية. على أن الانقطاع لم يكن كاملاً، فدمشق كانت كعهدها الملتقى الأول للأنشطة الثقافية، وكان هو نفسه جزءاً من هذه الأنشطة.

-٢-

لم يكد سليمان يستقر في دمشق حتى وقعت نكسة حزيران ١٩٦٧، تلك الكارثة التي أوقعت الجميع في حالة من الذهول والشلل الكامل.

كيف وقع ذلك؟

كيف استطاع العدو أن يلحق بنا كل هذا الأذى. وفي هذا الوقت القصير؟ كانت الأسئلة كثيرة، والعقول حائرة.. إلى أن جاء الجواب..

العلة تكمن في التخلف.. في عصور الانحطاط التي عانى فيها الوطن العربي من الحروب والمجاعات والأمراض والتغريب ما عانى.

وجاء الحل..

يجب محاربة التخلف والتخلص منه بأقصى سرعة ممكنة، وعلى أوسع نطاق



ممكن. وللتربية دورها في ذلك فهي التي تعد الأجيال الناشئة لبناء المستقبل، وللأدب دوره، فهو الذي يهدم الجدران التي تسد الآفاق أمام التغيير والتقدم.

لقد انتقل سليمان، الشاعر، لكتابة الشعر للأطفال والناشئة، ضمن أهداف محددة: تفتيح إمكاناتهم، وإكسابهم القيم الضرورية لذلك؛

أما سليمان، الموجه الأول للغة العربية، فقد بادر إلى تغير جذري في المناهج والكتب بمساعدة لجنة من المديرين والموجهين الاختصاصيين، عمل معها على وضع مناهج وكتب جديدة في جميع مواد اللغة العربية، لصفوف المرحلة الابتدائية، بدءاً من الصف الأول وانتقالاً إلى الصف التالي بصورة تدريجية.

وقد عُممت هذه المناهج في سورية أولاً، ثم امتدت إلى الأردن، بأمل توحيد المناهج في الوطن العربي كله.

وفيما يخص الفلسفة، أو المبادئ التي انطلق منها هذا العمل، يقول سليمان العيسى:

«كنت أحاول أن أفتح في كل كتاب من كتب القراءة ثلاث نوافذ لا أرى بداً منها، وربما امتدت هذه النوافذ الثلاث إلى كتب القواعد والإملاء ودروس التعبير نفسها بأشكال وصور مختلفة بالطبع:

النافذة الأولى: يجب أن تفتح على تراثنا العربي الأصيل، نختار منه في كل كتاب ما

يلائم ذوقنا وعصرنا وأهدافنا. وليس أدق ولا أصعب من عملية الاختيار في هذا المجال بالذات.. أعني في التراث. فربَّ عبارة جنت على نص، وجعلته غير صالح على الإطلاق. وربَّ فكرة ورثناها عن السلف أصبحت الآن ضارة بأهدافنا، مضادة للتربية التي نريدها لأجيالنا..

النافذة الثانية، يجب أن تفتح على النتاج العربي المعاصر من شعر وقصة ومسرح ومقالة وبحث.. إلى آخر ما هنالك من أجناس الأدب وفنون الكتابة. ومرة أخرى تواجهك عملية الاختيار والاصطفاء. فأنت مضطر إلى أن تبحث عن النص الذي يصيب أكثر من هدف في آن واحد: عمر الطالب، وجمال الفن، وسلامة الأداء، والانسجام مع خطك التربوي المعاصر، وانفتاحك على الحياة، وخدمة الغرض القومي التقدمي الذي تريد تحقيقه.

النافذة الثالثة: يجب أن نفتحها على التراث العالمي الإنساني. وهنا يتسع مجال الاختيار وينداح، حتى يشمل فكر العالم وآدابه كلها. ولكني آثرت أن أقف في هذا الميدان عند القمم الشامخة، والآثار الإنسانية التي لا مجال للشك في قيمتها الفنية، وقيمتها التربوية على السواء.

..الفكر الإنساني الرفيع المضيء، نستضيء به في طريقنا، ونتخذ منه عوناً لنا، ورفداً لمناهجنا وكتبنا، وثروة تغني بها تراثنا وفكرنا، ونحثُّ به أجيالنا على أن يبحثوا ويطلعوا، ويغنوا عقولهم وأفكارهم بكل جميل ومفيد».(٣)

وباجتماع الشاعر والمربي عند سليمان، ازّينت كتب القراءة بالأناشيد الجميلة التي حفظتها الأجيال المتلاحقة في سورية والأردن وفلسطين، وراحت ترددها –هي وأهلها– في كل مناسبة، مضيفة في نهاية كل قصيدة: سليمان العيسى.

كما رأى النور كتابان للأناشيد الفصحى الجميلة، طبعتهما وزارة التربية مع نوتاتها الموسيقية.

-٣-

مع هذا النشاط السياسي والتربوي لم يكن لينجح في مكان غير دمشق. فدمشق العاصمة تستقبل دوماً أفراداً نابهين من جميع أنحاء سورية، وتتيح لهم تحقيق طموحاتهم في مجالاتها المختلفة، وفي القطاعات العامة والخاصة.

وهكذا استطاع زكي الأرسوزي وحواريوه بلورة أفكارهم، وبثها بين الشبان في المدارس الثانوية والجامعة، وتشكيل حزب، وإصدار جريدة إلخ.

وليس من قبيل الصدفة، أن هذه

المؤسسات كانت تحضن في الوقت نفسه جماعة قومية أخرى، أطلقت على نفسها اسم الإحياء العربي.

والأهداف المتماثلة بين الجانبين جعلت الشبان يلتقون، ويقررون بعد عدة أعوام من النقاش والنشاط المشترك دمج الجماعتين، والإعلان الرسمي عن تشكيل حزب البعث العربي عام ١٩٤٧.(٤)

حين طلب من سليمان العيسى الانتقال من حلب إلى دمشق للقيام بعمل الموجه الأول للغة العربية في وزارة التربية، وجد في ذلك الفرصة المثلى لتحقيق هدفه القومي في مجال التربية، ذلك أنه يرى في اللغة العربية العمود الفقري للهوية القومية، واللبنة الأساسية في تطويرها.

لم تكن الكفاءات تنقص الوزارة، من الدمشقيين وغيرهم، ولكن تلك الكفاءات كانت بحاجة إلى تجنيد وراء هدف واحد، وإلى تنظيم بحيث تتمكن من العمل المشترك البنّاء.

وكان هذا ما فعله سليمان العيسى، المناضل القومي الثائر، الذي يبحث عمن يشاركه ويساعده في تحقيق هدفه.

ذكر لي الأستاذ ياسر المالح في حديث خاص، أن سليمان حين وصل إلى دمشق، جمع المديرين والموجهين الاختصاصيين (وكان هو آنئذ مدير الوسائل التعليمية بوزارة التربية) وخاطبهم بلهجة ملؤها الثورة والحماس، قائلاً ما مفاده: لئن هزمنا العدو عسكرياً، فإننا نستطيع أن نقف في وجهه ثقافياً. إن مهمتنا تتمثل الآن في التغيير والتجديد؛ في وضع مناهج جديدة تكوّن أجيالاً واعية متفتحة، يمكن الاعتماد عليها في عملية التحرر والتقدم.

ثم ناقش معهم أهداف التغيير ومبادئه، والدور الذي يمكن أن يأخذه كل منهم على عاتقه.(٥) وراح يتابع سير العمل ويشارك فيه بجمع النصوص وتعديل بعضها بحسب الأهداف التي ذكرها، ويؤلف البعض الآخر.

هذا بعض ما أعطته دمشق لسليمان العيسى المناضل القومي والعربي. كما أعطته البعد القومي في مجال الشعر. فقد كان ينشد فيها أشعاره في الكثير من المناسبات، وينشر كتاباته في المجلات الدمشقية ولا سيما: المعرفة، والموقف الأدبي، والأسبوع الأدبي، والمعلم العربي، والثقافة..إلخ. كما شارك في تأسيس اتحاد الكتّاب العرب في دمشق عام ١٩٦٩، وبقي عضواً في مكتبه التنفيذي فترة طويلة.

صحيح أنه ولد في حارة بساتين العاصي، من قرية النعيرية شمالي سورية، ولكن

إمكاناته وطموحاته كانت أكبر بكثير من هذه القرية الصغيرة. وكانت عينه أبداً على مكان أغنى وأرحب. ومايزال يذكر أن والده جاء إلى القرية ذات يوم بنسخة من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، وجمعهم مساءً، ليتصفحها أمامهم، متوقفاً عند بعض الأسماء التي تحرّر فيها، ثم يتوجه إليهم قائلاً:

«هذه مجلة المجمع.. صرح العرب الشامخ في دمشق..

وهؤلاء هم فطاحل اللغة والشعر والأدب..

محمد كرد علي، عبد القادر المغربي، التنوخي، المبارك، فارس الخوري، عيسى اسكندر المعلوف، خليل مردم بك.. إلى آخر القائمة..

يجب أن تقرؤوا لهم.. وتعرفوا ما يكتبون، ويحبّرون من روائع..

ادرسوا مقالات الكتّاب، واحفظوا قصائد الشعراء الذين ينشدون في دمشق. إنهم ذخيرتنا الجديدة.. نضيفها إلى كنوزنا القديمة».[٦]

وكان يشعر أنه يوجه كلامه إليه بالذات.

ولم يكن يعلم أنه سينتخب يوماً عضواً في هذا المجمع (مجمع اللغة العربية الآن) عام ١٩٩٥. وهو ما يزال عضواً فيه.

-٤-

كتب الشاعر الكثير عن دمشق خلال القصائد التي كان يلقيها في مناسبات مختلفة، ولكنه كتب لها أيضاً قصائد خاصة، جمعها ذات يوم مع مقالات نثرية خاصة بها أيضاً في كتاب: دمشق حكاية الأزل وضم هذا الكتاب قصائد حب لدمشق وقلق عليها إزاء الضغوط التي تتعرض لها[٧]؛ وقصائد لبردى[٨] ورصيفه المكان الأثير لنزهة أهل دمشق، وللجامع الأموي وقبة النسر[٩] التي تتوسطه، ولقبر صلاح الدين[١٠] الذي يقبع بجواره، ولجبل قاسيون الذي يطل عليها وتطل معه عشرات المقاهي والمطاعم، ومئات المتنزهين الذين ينعمون بهوائه العليل ومنظر المدينة الساحر من علٍ إلخ.. ولكني سأتوقف في هذه الصفحات القليلة عند نوعين من القصائد، الأولى هي القصائد الشخصية، التي تتناول حياة الشاعر وما يحيط بها في دمشق، مما ترك صدى كبيراً في ذاكرته، ومنها:

قصيدة «الجسر والمقهى الهرم»[١١]، التي كتبها عام ١٩٥٤، وأهداها إلى صديقه صدقي اسماعيل، ذكرى الزاوية الهادئة التي كانت تجمعهما في دمشق يقول فيها:

«.. للجسر ومقهاه الهرم
طيفٌ في الخاطر لم يرمِ
صُوَرٌ تنثالُ على قلمي
شِعراً لو مرَّ على وترِ
لتفجَّر نبعٌ من نَغَمِ!

• • •

إن عُجتَ على المقهى.. فقِفِ!
وتجاهَ الساقيةِ.. انعطِفِ!
كرسيُّ القشِّ على طَرَفِ
وخيوطٌ منْ ضوءِ القمرِ
وسلامُ الزهد على التَّرَفِ»

وقصيدة «إلى ثمرة نارنج»[12]، التي كتبها عام ١٩٨٥، وكانت في قبو الشاعر على جدار الحديقة، يقول فيها:

«تُطلِّين من أعلى السياج ثُمالةً
من الشمس.. من حُلمٍ قديمٍ تبدَّدا
نُسميكِ نجمَ الدارِ
نُحييكِ بالأشعارِ
ونقنعُ من ضوءِ الصباحِ بنظرةٍ
إليكِ.. كما لو كنتِ كنزاً تفرَّدا
غرسناكِ.. رافقنا معاً حنوةَ الدُّجى
عليكِ وثُغرَ الفجرِ حلواً مورَّدا
وتركضُ فينا هزَّةٌ وسُلافةٌ
إذا لألأتْ في جفننا قطرتا ندى»

ومنها قصيدة «حمامة على نافذتي»[13]، التي كتبها عام ١٩٩٩ حين انتقل للسكن في مشروع دمر، في الطابق الثاني من بناء تحيط به حديقة جميلة، يقول فيها:

«.. إنها المرة الأولى التي أسكن فيه فوق الأرض،
يا صديقتي الجميلة..
منذ اثنين وخمسين عاماً
-زمن طويل أليس كذلك-
منذ اثنين وخمسين عاماً
وصديقك الشاعر يسكن قبواً تحت الأرض
«درجات عشر هبطنَ نزولاً
هُنَّ مثل التمهيد للأبدية»
هذا ما قلته فيه ذات يوم..
إنهما في الحقيقة، قبوان، وكلاهما مستأجر-
الأول كان في حلب..
مدينة الصخر، والنسمة النقية، والنغمة الطروب
والثاني كان في دمشق..
عاصمة الضوء والياسمين
وأعني بالضوء تاريخها العظيم
أما الياسمين فليس بحاجة إلى تفسير».

وأختم هذه النقطة بقصيدة «سنونو بلادي»[14] التي كتبها للأطفال عام ٢٠٠٦، وهي تتحدث عن الاغتراب والمغتربين:

«طـارت سنونو بـلادي
خلفَ البحارِ البعيدَة

رأت غرائبَ شتَّى
رأت بلاداً جديدَهْ
المدهشاتُ صنوفٌ
والرائعاتُ عديدَهْ
وكلُّ شيء.. يُغنّي
على هواه نشيدَهْ
والناسُ.. أيُّ زحام
وأيُّ دنيا رغيدَهْ!
لكن سنونو بلادي
كانت هناكَ وحيدَهْ
وغمغمت ذاتَ يومٍ
للريح شكوى مديدَهْ:
في ربوة الشام عُشٌّ
فيه كنوزي الفريدَهْ
لو تعرفون حنيني
إلى كنوزي الفريدَهْ
طفولتي..
ورفاقي..
وذكرياتي
السعيدَهْ»

وأنتقل الآن إلى النقطة الثانية، وأعني بها القصائد التي تربط بين أزهار الشام وجمالها وبراءتها من جهة والظروف السياسية الشريرة التي تهددها من جهة أخرى.

ومن هذه القصائد «يا ياسمين دمشق»[15]، التي قالها الشاعر عام ١٩٧٣ بعد غارة صهيونية على دمشق، أقتطف منها الأبيات التالية:

تَسقي من الأزل السحيق وتَسْكَرْ
ماذا أقولُ؟
وأيُّ خمركَ أعصرُ؟
يا ياسمينَ دمشقَ.. مُدَّ بيارقي
مطراً بملحمة الرسالة يهدرُ
يا ياسمين دمشقَ.. عطركَ أبيضُ
وتغطرسَتْ أفعى..
فعطركَ أحمرُ
وغضبتَ، فالوطنُ الكبيرُ عباءةٌ
حطَّتْ على بردى.. ونسرٌ أسمرُ
هَشَمتَها أسطورةً.. وذَروتَها
كل الغزاةِ على العبيرِ تكسَّروا
كل الغُزاةِ..
وظلَّ قنديلُ الهوى
أبداً على العطر المدَّلل يسهرُ

وأختتم هذا العرض الموجز بقصيدة «وساوس من أجل ورد الشام»[16]، وهي قصيدة كتبها الشاعر عام ٢٠٠٤، في أوج الضغوط والتهديدات على سورية. ومن الطبيعي أن تمتزج فيها مشاعر الحب والقلق والخوف:

ينامُ وردُ الشامِ
في كفيُّ..

في جفنيّ..
في الضلوع
أعطيه ما يشاءُ من صوتي
ومن كل الذي يَهْجسُ
في الضلوعْ..

لاتخشَ شيئاً..

هيبَةَ السماءْ
كنتُ لهذي الأرضِ

أبقى هيبَةَ السماءْ..

• • •

أعطيه ما يشاءْ..
لكنني أخشى..
ولا أعرفُ ما أخشى..
على هذا الذي يستوطنُ السُّهادْ
في مُقلتيَّ أبداً
يقولُ في عِنادْ:

إني أنا الزمانْ
والحبُّ والأمانْ

• • •

ينامُ وردُ الشام في جفني
وأخشى..

ليتني أدركُ
ما خَبّأه غدُ!
حينئذٍ أنامُ..
لا تمضّني وساوسي..
لا أسْهدُ..

الهوامش

١- سليمان العيسى، على طريق العمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، «البدايات»، ص١٠٨.

٢- المصدر نفسه، «البدايات»، ص١١٦-١٢٠.

٣- المصدر نفسه، «الشعر والتربية»، ص٥٠٢-٥٠٤.

٤- المصدر نفسه، «البدايات»، ص١١٨. (أسفل الصفحة)

٥- الأستاذ ياسر المالح، في حديث خاص مع الدارسة.

٦- سليمان العيسى، دمشق حكاية الأزل، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤، ص٣١٠-٣١١.

٧- المصدر نفسه، ص١٤٦.

٨- المصدر نفسه، ص١١٩-١٧٦.

٩- المصدر نفسه، ص١٢٠.

١٠-المصدر نفسه، ص ٣٢٨.

١١-المصدر نفسه، ص ١٦-٢٥.

١٢-المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٨.

١٣-المصدر نفسه، ص ١٢٧-١٣٣.

١٤-سليمان العيسى، فرح الأطفال، دار الحافظ، دمشق٢٠٠٦، ص٦٦.

١٥-دمشق، حكاية الأزل، مصدر سابق، ص٧٨-٨٠.

١٦-المصدر نفسه، ص١٤٤-١٤٥.

اللغة العربية في ميزان الثقافة العالمية

د. محمد يحيى خراط ✻

من المعـروف أن عواملَ عدةً ساهمت في تحديد نسبة التقدم التي مرت بهـا دولُ العالم، فمنها مـا كان اقتصادياً ومنها مـا كان جغرافياً أو مناخياً أو حتـى اجتماعيـاً. ويمكن اعتبارُ اللغــة أحدَ العوامل الهامــة في العامل الاجتماعــي. ولقد اتفــقَ علماءُ الإنسانياتِ (علمِ الإنســانِ) بالإجماع على حقيقةِ أن للغة دوراً أساسياً في حضارة أي أمة. وتعد كلاً من اللغة والثقافة عُرضةً للتغير والتطور كنتيجةٍ للتراكم الهائل من التجارب التي تمر بها الأمةُ. والأمة تحتاج في فتراتِ النموِ الثقافيِّ المتسارع إلى اللغة لتسهيل عملية النموِ.

✻ باحث في التراث العربي (وزير دولة سابق)

- العمل الفني: الفنان أحمد الياس

وعندما تمتلك الأمةُ لغةً متطورةً فإن عملية التغيير ستكــون أكثرَ سهولة. ومن الممكن أن تتعثر عمليةُ النمو الثقافي إذا لم تمتلك الأمةُ مثلَ هذه اللغة، ويتمُّ الإحساس بهذه الحاجة بشدة مــن قبلِ الأمم المتطــورة أو الحديثة التطــور، فعندما لا يتم إيجــادُ حلولٍ فعَّالة للمعوقات والمشاكل، تتعرض اللغة للخطر، كأن تتجهَ بعضُ الأمم - جزئياً أو كلياً - إلى استخدام لغة أجنبية، وقد تعود بعض الأمم إلى أشكالٍ قديمة مــن اللغة غالباً ما تكون على صلة ضعيفة مع حقائق العصر. وإنّ كلَّ حلٍّ تتبناه سيؤدي إلى مجموعةٍ من المشاكل، ولكنَّ جميعَ هذه المشاكلِ ستزول إذا امتلكت الأمةُ لغةً مؤهلةً ومتطورة بشكل جيد.

وإننا في هذا السياق يمكننا أن نتساءل:

هل تعتــبرُ اللغــةُ العربيةُ لغــةً شديدةَ التطور؟

وما الذي يجعل اللغةَ أكثرَ تطوراً وملاءمةً من اللغات الأخرى؟

إن إيجــادَ أجوبةٍ مقنعةٍ لهذين السؤالين هو الهدفُ الأساسيُ من هذه الدراسة:

افتراضات أساسية:

من الضروري أن يتــمَ توضيحُ مجموعة من الأفكار التي يُفترض أن تكونَ مقبولةً من قبل علماء اللغة المعاصرين ومنها :

١- إن جميــعَ اللغــات الحيــة في العالم ذاتُ كفاءةٍ متساوية وجميعها قابلةٌ للتطبيق والاستعمال على حد سواء في جميع ميادين الحياة.

٢- يمكن تصنيفُ اللغات تصنيفاً ثنائياً: بدائيــاً ومتطــوراً، ملائماً أو غــيرَ ملائم، ناضجــاً أو غيرَ ناضــج. ويتم تحديد درجة تطــور اللغة مــن خلال عددٍ مــن العوامل، منها عددُ الأفراد الذين يتكلمون تلكَ اللغةَ، ومقــدارُ ما هو مكتوبٌ بهــا في مجال العلم والأدب، وقدرةُ اللغة على استيعاب تطوراتِ العصر ومواكبتها لتلك التطورات..

٣- لا يتم تقرير درجة ملائمة اللغة من خلال عددِ الناسِ الــذي يستخدمون اللغةَ فقــط بل من خلال مجموعــةِ الميزات التي تمتلكها.

٤- ومتابعة للفقــرة رقم (١) فإنه ليس مــن الصواب أن تُلامَ اللغةُ على عجزٍ معينٍ في التطبيــق في ميادينَ محــددةٍ للحياة، بل يتوجبُ لوم متحدثي اللغة لعدم بذلِهمْ الجهدَ الكافيَ في إغناء لغتهم بالمرونة المكتسبة من تطبيق اللغة في ميادين الحياة المختلفة.

٥- إن اللغةَ وسيلةٌ للتواصل، وكأيِّ وسيلة أخرى عندمــا يتم استخدامُهــا في ميادينَ مختلفــة فإنهــا تكتسب صرامةً بــل مرونةَ الصرامــة، في حــين تخلق قلــةُ الاستعمال عجزاً.

تعاريف:

لا بد لنـا قبل التوسع في دراسة اللغة العربيـة واكتشـاف آفاقها، مـن أن نسلط الضـوء على ثـلاث مصطلحـات أساسية يداخـل بعضها ببعض بدرجـات متفاوتة، وهـذه المصطلحات هـي الأمـة والثقافة واللغة.

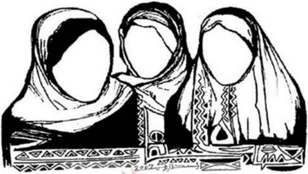
١- الأمة: يعتبر لفظ «الأمة» واحداً من أكثر الألفاظ صعوبـة في التعريف في علم الاجتمـاع، وقـد تبنَّى عددٌ مـن الدارسين تعاريفَ مختلفـةً للفظ «الأمـة». وعلى أي حـال يمكن تعريف «الأمـة» من وجهة نظر اللغـة بأنها مجموعةٌ مـن الأفراد يتحدثون بلغة واحدة، وقد يتفـاوت متكلمو اللغة في الاستعمال الفعلي للغة. لكنَّ المهم هو إيمان المتحدثين باللغة الواحدة التي يستخدمونها. إنَّ مثـلَ هذا الإيمانِ يتطلـبُ قبول المعايير اللغوية المحـددة والموحدة التي يطمحُ كافةُ المتحدثين إلى إدراكها.

٢- الثقافـة: غالبـاً مـا توضـع كلمة «الثقافـة» كمصطلح اجتماعـي في مقارنة مع لفظ الحضارة. إذ تشيرُ لفظةُ «الثقافة» إلى مجموعة القيم المسلم بها من قبل أغلبية الأشخاص في الأمة، ويمكن لمِثْل هذه القيم أن تكونَ متوارثةً أو أن تُخلقَ كنتيجة للظروف المعاصـرة. كما و تؤدي مثـلُ هذه القيَمِ إلى تبنـي أنماطِ سلـوكٍ معينـةً بالإضافة إلى أنماط المعيشة الواضحـة والضمنية المسلم بها من قبل أعضاء المجتمع.

٣- اللغـة: تعتبر اللغة ظاهـرةً معقدةً. فمن وجهة النظر النفسية هي سلوكٌ لفظيٌّ يحدث كردٍّ على بعض المثيرات، وبما أن اللغة تُستخدم للاتصالِ بينَ الأفـرادِ فهي أيضاً عبارةٌ عن نوع من السلوك الاجتماعي.

إن تعريف علم النفس للغة بحد ذاته ليس بـكافٍ، إذ يختلفُ السلوك اللغويُّ عن أنواعٍ أخرى مـن السلوك كالمشـي، إذ لا يتضمن هـذا السلوكُ -المشـي- مجموعةَ الحقائق الموضوعية كاللغـة، وغالباً ما نشير إلى لغة هذا الشخص أو ذاك بالضعيفة أو المصقولة أو التاميـة، في حين أن المشيَ هو عبارةٌ عن مجـردِ تصـرفٍ، بمعنى أنـه لا يتضمن أيَّ حقيقةٍ موضوعية خارجه.

واللغـة وسيلـة للتعبير عـن العواطف والمقاصد والأفكار. ويكون التعبيرُ بالحركات الصـادرة عن الانفعال، وبالإشارات المقترنة بالإرادة، كما يكون التعبيرُ أيضاً بالأصوات. والإشارة قـد تؤدي المعنى المقصودَ، أحياناً، أحسنَ مما تؤديه الأصـواتُ بالألفاظ، وإن «الصوتَ هو آلةُ اللفظ... ولن تكونَ حركاتُ اللسانِ لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت».(١)



وأداء الأصوات والألفاظ لا تتهيأ لجميع الناس على السواء، وعلى وجه واحد، وذلك راجع إلى أحوال الحنجرة وعضلات الفم، وإلى حال اللسان من الصغر والكبر والدقة والغلظ، وإلى حال الأسنان في تركيبها وترتيبها[٢]. ومن الأصوات ما هو موجود عند أمم دون أخرى، فالعين والغين الواضحة والحاء والخاء الواضحة هي أصوات موجودة في اللغات السامية. والكاف الفارسية موجودة في اللغات السامية واللغات الآرية معاً، ولكنها فقدت في اللغة العربية الفصحى. والثاء والذال هما، فيما يبدو، أصل التاء والدال. ولا تزال الثاء والذال موجودتين واضحتين في الإنكليزية ومبهمتين في الإسبانية. أما الصاد والضاد والطاء والظاء فأصوات شائعة عند الساميين، ولا نجد لها علامات (أحرفاً) في اللغات الأوروبية الحديثة. وهنالك أصوات لا يؤديها العرب فقط كالباء والفاء الفارسيتين، أو لا يؤديها الساميون كلهم كالنون الهندية والراء الصقلبية. وليس في العربية إلا المدود الثلاثة الواضحة: آ، أو، إي. أما الفتحة المفخمة وحرفا اللين المُمالين في مظاهرها المختلفة فغير موجودة في اللغة العربية الفصحى، ولكن بعضها موجود في اللغات السامية.

وأما الأصوات فهي على نوعين، الأصوات المُستعجمة وهي الأصوات التي يطلقها الإنسان عادة في أحوال الخوف والرعب والجزع وفي أحوال الفرح والحماسة

والإعجـاب والاشمئـزاز، أو في أحـوال الاستصراخ والاستنجـادِ والاستثارة. ويبدو أن للحيـوان عموماً أصواتـاً تؤدي عندَه ما تؤديه الأصواتُ المُسْتَعْجِمة عند الإنسان. ثم هنالك الأصوات الفصيحة، وهي الأصواتُ التي نشأتْ في الأمم المختلفة مرتبطةً بمعانٍ معينـةٍ. وتعتبر كلُّ لغةٍ، فصيحةً عند أهلها، وعنـدَ الذيـن يتعلمونها، مستعجمـةً عندَ غيرهم.

والعامّةُ، كما يقـول الجاحظ في البيان والتبيـين أو الكافةُ على الأصـح، يستخفّون ألفاظاً فيقتصرون على استعمالها، من ذلك أنهـم يستعملون الجوعَ مكانَ السغَبِ، مع أن كلمةَ الجـوع لم تردْ في القرآن الكريم إلاّ مع العقـابِ. وكذلك يفضّلـون كلمةَ مطر على كلمـة غيث، مع أن «الغيثَ» للنعمة والرحمة و «المطرَ» للعذاب والإهلاك.

ثم إن اللغةَ، فوق ما هي أداةٌ للتعبير عن النفس وواسطةٌ للتفاهـم بين الناس، تعتبر جامعاً قوميّـاً يشدُّ أفـرادَ الأمة بعضَهم إلى بعضٍ ويربـط ماضيهـم بحاضرهم. واللغـةُ عاملٌ مهم في حياة الأمة وفي توارثِ خصائصها واستمـرارِ حضارتها، وفي بقاء تراثها وتطورِ ثقافتهـا، مستقلة متميزة من كل مـا عداهـا، وذلك عنصر مـن عناصر بقائها.

واللغات ثلاثُ طبقـاتٍ: اللغاتُ البائدةُ وهي اللغات التي نُسيت بذهاب الأقوام الذين كانوا يتكلمونها كلغات الأمم والشعوب التي شهدت فجرَ التاريخ ثم لم تترك آثاراً. ويَلْحَقُ باللغات البائدة لغاتٌ بقـيَ لنا منها ألفاظٌ وتراكيـبُ وجملٌ متفرقةٌ كاللغـة الفينيقية واللغـة الفَهْلوية وهي الفارسيـةُ القديمة. وهنالك لغاتٌ مهجـورة -ويسميها بعضهم لغاتٍ ميتة- وهـي اللغاتُ التي ترك أهلها التكلّمَ بها فظلت محفوظةً في الكتب والمعابدِ كاللغـاتِ السَّنْسكريتيـةِ وهي لغـة قدماء الهنود، واليونانيةِ واللاتينية والسُّريانية. ثم هنالك اللغاتُ المشهـورةُ -ويسميها بعضُهم اللغات الحيةَ- وهـي اللغاتُ التي لها اليومَ أقوام يتكلمونها كالعربية والفارسية والأُردية وهي إحـدى اللغاتِ في باكستـان والتركية والإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية واليابانية وسواها.

وفي جميـع اللغـات المشهـورة لهجاتٌ تخالفُ اللغـةَ الفصحى المكتوبـةَ قليلاً أو كثـيراً، في اللفـظ أو الأداء أو في المفرداتِ أوفي بعضِ التراكيب.

ومن الناحيـة المادية فإن اللغةَ مجموعةٌ من النماذج الصوتية التي نُسِبَ إليها متكلمو اللغـة كلاً من المعنى أو الإشارة التي اصطلحوا عليها ضمنياً.

وتتغير اللغةُ تبعاً لمجموعة من الأصول: فتتغير تاريخياً بمرور الوقت، وتتغير جغرافياً من مكان إلى آخر، وتتغيرُ اجتماعياً من طبقة اجتماعية إلى أخرى، وتتغير شخصياً من شخص إلى آخر في نفس الوقت ومن نفس المركز والطبقة الاجتماعية. و ينشأ مثلُ هذا التغيير في كل من اللهجات واللكنات.

وبالإضافة إلى عوامل التغيير فإن اللغة تُبدي أيضاً درجةً معينةً من الوحدة على شكل «اللغة النظامية» والتي غالباً ما تمثل الشكل المثالي لأي لغة.

أصل اللغة العربية ونشأتها:

لقد اكتسبت اللغة العربيةُ[3] اسمها من الإعراب أو العروبة أو المروبية أي الفصاحة والوضوح والبيان. من أجل ذلك سمى العربُ أنفسَهم عرباً وسمّوا سائر الأمم عجماً أي لا يُفْهَــمُ عنهم ما يقولون. واللغةُ العربيةُ أقدمُ اللغات الحية، فليس ثمةَ في العالم لغةٌ محكيةٌ أقدم منها. ولا تــزال اللغة العربية تحتفظ بالإعــراب تاماً كاملاً كمــا كان. أما معظم اللغات الأخرى فقــد فقدت الإعرابَ. ومع ذلك فإننا نجدُ الإعــرابَ شبهَ تام في اللغة الألمانية والأيسلندية. ونجد بعض الإعراب في اللغة الدنمركية واللغة الروسية.

أما بداياتُ تشكلِ اللغة العربية فلازالت مطويةً في مجاهل التاريــخ، وجُلُّ ما نعرفه هــو أن هناك لغتين تفرَّعــت عنهما سائرُ اللهجات العربية، هما لغةُ الجنوب أو اللغةُ الحِميرية، ولغةُ الشمــال أو اللغة المضريّة. فلغةُ الجنوب وهي اللغة القحطانيةُ تختلف عــن لغة الحجــازِ العدنانيــة، في الأوضاع والتصاريف وأحوال الاشتقاقِ، حتى قال أبو عمرو ابنُ العلاء (تــ: ٧٧٠ م): «ليست لغةُ حِميَر بلغتنا وما عربيتُهم بعربيتنا»[4].

وقــد ذهب بعضــ العلمــاء إلى أن لغة الجنــوب القحطانيةَ كانــت في الأساس من أصــولٍ عدنانية، واعتمــدوا في قولهم هذا على النقوشِ اليمنيةِ المكتشفة حديثاً، فقد وجدوا فيها عباراتٍ تتفق والعربيةَ المضريةَ لفظاً وتركيبــاً. ففي أقــدم النقوش مئاتٌ من الكلمــات المشتركة بين اللغتين، وبعضُها مطابقٌ في رسمه ومعنــاه لما هو متداول في العربية اليوم مثل: أخ، أخت، وثن، شبل، أسد، شهر.. أما لغــةُ الشمال وهي اللغةُ المضريةُ الحجازية فقد تطورت بالتمازج والاختلاط حتى وصلــت إلى الحالة التي رأينا صورتَها في الأدب العربي الجاهلي وفي القرآن. وكانَ التطورُ على النحو التالي:

لقد ثبت أنَّ قبائلَ جنوبية هجَرتْ ديارها وانتشــرتْ في الحجاز وشمالي الجزيرة قبلَ الميلاد، وثبــت أيضاً أن عربَ الجنوب كثيراً ما ارتادوا الشمالَ بقصد التجارة، فاختلط

القحطانيونَ بالعدنانيينَ اختلاطاً شديداً، وتقاربت اللغتان الحِمْيرِيةُ والمضريةُ بقصد التفاهم، واشتد التفاعل والتطور مدةَ خمسة قرون تقريباً. وقد تغلبت المضريةُ العدنانية أخيراً على الحميرية القحطانية لانهيارِ دولةِ الجنوب، وخرجت المضرية من ذلك الاختلاط أكثر اتساعاً وأكثرَ انفتاحاً على الحضارة وأسبابها.

وبالإضافة إلى ذلك فقد تكونت بجانب اللهجاتِ القبليةِ المختلفة التي تنطق بها كلُّ قبيلةٍ ولا يعسر فهمها على سائر القبائل، لغةٌ مثاليةٌ خالية من العيوب والهفوات، هي لغةُ المجتمعات الأدبية، ولغةُ الشعر والخطابة حيثُ انصهرت فيها جميعُ اللهجات العربية وتكونت من أحسن ما في تلك اللهجاتِ من عناصر، ونفضت عنها جميعَ العيوب التي كانت تشوبُها. فبرزت أحسنَ بروز في القرآن وفي ما وصل إلينا من أدبِ الجاهلية الرفيع.

وقد طغت لهجةُ قريش على تلك اللغةِ المثاليةِ وذلك للأسبابِ التالية:

١- الأسواق: وهي أمكنةٌ وُجدت في شتى أنحاء الجزيرة كان العربُ يفدونَ إليها في أوقات معينة لشؤون تجارية وقضائية وأدبية وغيرِها، فيعالجون فيها أمورَهم، وينصرفون إلى المفاخرةِ والمنافرة في الحسب والنسب والكرمِ والفصاحة والجمال والشجاعة، كما ينصرفون إلى مسابقةِ الخيولِ وإقامةِ الألعابِ، وتبادل عروضِ التجارة وغير ذلك. فكانت تلك الأسواق أشبه بمعارض عامة يفدُ إليها الناس من مختلف أنحاءِ الجزيرة. ومن أشهر تلك الأسواقِ سوقُ عكاظ قربَ مكة ومجنّةُ وذو المجازِ وكلاهما في ضواحي مكةَ أيضاً. أما سوقُ عكاظٍ فهي السوق الأهم وكانت تُقامُ من أولِ ذي القعدة إلى العشرين منهُ، وكان يجتمع فيه الأشرافُ والزعماء للمتاجرة والمنافرة وتبادلِ الأسرى ومفاداتهم، والتحكيم في الخصومات وأداء الحج. وكان الكلامُ فيها بلغة يفهمها الجميع، حيث يتوخى الشاعر أو الخطيبُ الألفاظ التي يفهمها العامةُ، والأساليب العالية في لغة مثاليةٍ موحدةٍ تروقُ كلَّ سامعٍ، ولا ينفرُ منها أحد أو يستغربها أحدٌ. فكان للأسواق أثرٌ بليغٌ في توحيدِ اللسان وتعميمِ اللغة المثالية، وتغليبِ لغةِ قريشٍ على سائر اللغات، لأن أشهرَ الأسواق كانت في بلادهم.

٢- قريش: كانت مكةُ محطةً للقوافل منذ عهد بعيد وكانت قريشُ موضعَ إجلال العربِ لما ورثته من شرف وسؤدد وثراء، وكانت الكعبةُ في ديارهم، فكان الحجاجُ يفدون إليها من جميع الآفاق. وهكذا كان

لقريش نصيبٌ وافرٌ في توحيد اللغة، تهذبُ لهجتها بما تأخذه من لغاتِ القبائلِ الوافدةِ على بلادها، ممـا خفَّ على اللسان وعَذُبَ في السمـع. وكان العـرب يقلـدونَ لسانها، والشعراءُ والخطباءُ يؤثِرونَ ما هو من ذلك اللسانِ، وكان الشعرُ ينتشر من تلك الأصقاعِ إلى جميـع أنحاء البلاد حامـلاً إليها لهجةَ قريشٍ وأسلوبَها. وهكذا كانت اللغةُ المشتركةُ المثاليةُ قريبةً من لغة قريشٍ كلَّ القرب.

٣- الحضـارات المتاخمـة: لم ينحصـر العـرب في جزيرتهـم بمعزل عـن تأثيرات الحضارات المتاخمة بـل كانوا في احتكاك دائـم مع مَـن جاورهم. فأضيفَـت إلى لغة عدنان ثروةُ الحضارةِ القحطانية وحضارة مصـر وفارسٍ والـرومِ والحبشةِ عن طريق التجـارة، أو طريـق التنافـس بين الحيرة وغسانَ ومن وراءَهما الفرسُ والرومُ. فكانت اللغة تُواصـلُ تطورَها مكملـةً ما ينقصها بما تأخذه من لغاتِ تلك الحضارات. فمنذ الجاهليـة دخل على اللغـة العربية كلماتٌ أعجميـةٌ لِمُسَمَّيـاتٍ لم تكن عنـد العرب ثم طـرأت على لغتهـم فأخذوهـا بأسمائها. غـيرَ أن اللسانَ العربـيَّ استطاع أن يصقلَ هذه الألفاظَ الأعجميةَ حتى أصبح بعضها وكأنـه عربي خالص. فمن هـذه الألفاظ: قرطاس – درهم – دينار – سِجل – كرسي – دِمَقْـس – استبرق – قصر... وقد دخلت هذه الكلماتُ الأعجميةُ في الشعر الجاهلي، وبعضها ورد في القرآن الكريم. وبينما كانت اللغة العربية تتمثل هذه الألفاظ الأعجمية، كان ثمَّـة ألفاظٌ عربيـةٌ خالصة تخرج من الاستعمـال وتصبح غريبةً، بعـد أن كانت متداولـةً في الشعر الجاهلـي، وبعضُها قد ورد في القـرآن الكريم. مـن هذه الألفاظ: الأَمْـت[5] و السِر[6] و الحُبُك[7] و الحَبِيّ[8] و الوصيد[9] والفَنَد[10] و المِحال[11].

وهكـذا أصبحتِ اللغةُ العربيةُ في عصر قُبيلَ الإسلام لغةً راقيةً مزودةً بمحاسنِ لغاتٍ عديدة وحضاراتٍ كثيرة، تستطيع التعبير عن كل شيءٍ مهما دقَّ وسما، وتستطيع الإفصاحَ عـن خلجـات النفوس ولواعـج الصدور وتصويـر المناظر والخواطـر. وما إن ظهر فيها القـرآنُ حتى ثبتها وعمل على حفظها بالرغم من تقلباتِ الأيامِ وأحداث الزمان.

وتمتاز اللغةُ العربيةُ بأنها لغةٌ ذاتُ قدرةٍ اشتقاقيـةٍ فيها ضروبٌ مـن النحتِ والقلبِ والـترادف، وأنواعٌ من المجـازِ والكناية وما أشبهَ. وقد قال عنهـا المستشرق بروكلمان: «تمتاز اللغةُ العربيةُ بثروةٍ واسعةٍ في الصور النحوية وتعدُّ أرقـى اللغات السامية تطوراً من حيـثُ تركيبُ الجملِ ودقةُ التعبير، وأما المفرداتُ فهي غنيـةٌ غنًى يسترعي الانتباه،

ولا غـروَ في ذلـك فهـي نهرٌ تصـبُّ فيه الجداولُ من شتى القبائل».

الكتابة العربية:

لم توضــع الحروفُ العربية وضعاً ولكنها تولّـدت من تنوعات الحــرف النبطي الذي كان شائعــاً في شمــاليِّ جزيــرة العرب قبلَ الإسلام. فقد قيل إنَّ حلقاتِ سلسلةِ الخطِ العربي ثلاثٌ: أولاها الخطُّ المصريُّ القديمُ بأنواعه الثلاثــةِ الهيروغليفي والهيراطيقي والديموطيقــي، وثانيها الخــطُّ الفينيقي، وثالثهــا الخطُّ المُسند. والمُسنـدُ عدةُ أنواع عُــرف منها أربعــةٌ هي الخــطُّ الصفويُّ، والخطُّ الثمــوديُّ والخطُّ اللحياني، والخطُّ السبئـي أو الحِمْـيري. ومن المُسند تفرَّعَ الخط الكنديُّ والنبطي، ومن النبطيِّ الخطُّ الحيري والأنباري، ومنــه الخطُّ الحجازي، وهو الخط النسخي العربي المستعملُ حالياً. وأما الخط الكوفي فما هو إلاّ نتيجة هندسةٍ ونظام في الخط الحجازي.

ومــع أن عربَ الجاهليــة لم يكونوا أهلَ كتابــة، فإن الكتابةَ عندهم لم تكن نادرةً كما يتخيل بعضُ الدارســين. فقد كانوا يكتبون العقودَ والمواثيق، ويكتبون الرسائلَ في بعض الأحــوالِ. ويبدو أن الشعــراءَ كانوا يدونون أشعارهــم أيضــاً. ومــع أن الكتابــة كانت معروفة في الجاهلية فإنهــا لم تكنْ مألوفةً، وخصوصاً في البادية.

عناصر الوزن الثقافي للغة:

ما الذي يجعل لغة ما تتقدم ثقافياً أكثرَ من لغة أخرى؟

وهــل حقيقةُ أن أيَّ لغــةٍ تكتسب أهميةً أكثر إذا أكثرَ الناسُ من استخدامها؟

إن هذيــن العاملين ليسا بالأمر الحاسم لوحدهمــا، إذ إنــه من الممكــن إيجاد لغة متقدمة تُحكــى من قبل مجموعــة صغيرة من الناس. والعكسُ صحيح أيضــاً إذ إنه من الممكن إيجادُ لغــةٍ متراجعةٍ ثقافياً على الرغم مــن أنها تستخدم مــن قبلِ ملايين الأشخاص.

ولاكتشاف الميزانِ الــذي يمكن للغة أن توزنَ به ثقافياً فإنــه يتوجب علينا أن نقومَ بتفحصِ ميزاتِ اللغاتِ الحيــةِ البارزة في العــالم وتدويــن صفات تلك اللغــات. ولقد وُضِعتْ مجموعةٌ تتألف من اثني عشر معياراً لهذا الغرض، وتتفاوت مكانة اللغة في درجة توفر كل ميزة فيها.

١- التصنيــف: أي درجةُ ثباتِ «الميزات الأساسيــة» للغة. ونعني بالميزاتِ الأساسيةِ كلاًّ من النظام اللفظي والقواعدي ويتطلب هذا وجودَ صيغــةٍ نموذجيةٍ تُحكى وتُحترم من قبل غالبية متحدثي اللغةِ بالإضافة إلى استخدام صيغةٍ نموذجيةٍ في الكتابة.

٢- المرونة: ونعني بها سهولة وسرعة التغير تبعاً لحاجات متحدثي اللغة. ويجب أن يوجد توازن بين هذه الميزة والميزة رقم (١). وقد يؤدي التصنيف الصارمُ جداً إلى الركود في حين تؤدي الاستجابةُ الشديدةُ للتغير إلى الانحراف أو إلى خسارة الميزات الأساسية للغة.

٣- غزارة المفردات: ولا يعني هذا فقط العددَ المطلقَ للكلمات بل كفايةَ مفردات اللغة من ناحية التغطية. وعلى الرغم من كون مفردات اللغة تابعة إلى بنيتها فإن مخزون الكلمات المتنوعة المعاني يعطي اللغه مرونةً في الاستعمال. ومن الضروري هنا أن يتمّ التمييزُ بين أنواع المفردات في أي لغة:

٣- أ- كلمات البنية: وعادة ما تكون قليلةَ العدد ولكن ذاتَ تردد عالٍ وتشمل كلاً من الضمائر والأفعالِ المساعدة وأدواتِ التعريف وأحرفِ الجر وما شابه.

٣- ب- كلمات ذات مضمون لمعنى من معاني الكلمات في القاموس: وتشكل غالبيةَ كلمات اللغة وتتضمن:

٣- ب -١- كلمات تشير إلى مفرداتٍ ثقافية خاصة بمتحدثي اللغة.

٣- ب- ٢- كلمات عامة ذات وظيفة معجمية سواءٌ أكانت تلك الكلماتُ متوارثةً أو حديثةً.

٤- توفر طريقة كتابة ملائمة تُوضحُ اللغة نفسها بها. وعلى أساس هذه القاعدة فإن اللغاتِ تتفاوت ما بين الذينَ لا يملكون طريقة للكتابة وبين أولئك الذين اقتبسوا نظامَ اللغة من لغة أخرى و بين الذين يملكون طريقةَ الكتابة الخاصة بهم.

وفي اللغة الحية فإن طريقة الكتابة عادةً ما تشمل الحروفَ والأعدادَ وعلاماتِ الترقيم والرموزَ الخاصة المستخدمة في ميادين الحياة المختلفة.

٥- مقدار التأثير الذي تمارسه اللغة على لغة أخرى في المفردات والبنية والكتابة.

٦- مقدار الفائدة التي تكتسبها اللغةُ من لغات أخرى مع المحافظة على الاستقلالية في هويتها. ويشمل هذا ما تستطيعه اللغةُ أن تقتبسه من اللغات الأخرى وما يُترجم إليها من الثقافات الأخرى.

٧- درجة القدرة الرمزية للغة. بما أن اللغةَ مجموعةٌ معقدةٌ من الرموز فإن وظيفتها المتفردة بها هي الإشارةُ الرمزيةُ للأشياء والأحداث والعلاقات. وإذا استطاعت اللغةُ تأديةَ هذه الوظيفة بسهولة ويسر فإنها ستكتسبُ وزناً أكبرَ. ويتطلب هذا تطويرَ الأنظمةِ الثانويةِ للرموز المشتقة، ويعتمد أيضاً على إغناءِ أدبها بالرموز وطرقِ الإشارة.

٨- توفر تحليلات دقيقة للغة بحد ذاتها: إن اللغاتِ البارزةَ في العالم محللةٌ بدقة أكثرَ من اللغات المغمورة.

وعادةً ما تشمل هذه التحليلاتُ ما يلي:

٨- أ- تحليل النظام الصوتي للغة.

٨- ب- تحليل المقارنةِ والتضادِ التي تظهر نقاط الاختلاف والتشابه بينَ اللغة واللغات الأخرى.

٨- ج- دراسات نحويةٍ وصرفيةٍ لبنيةِ اللغة.

٨- د- تحليلات لطريقة الكتابة في اللغة.

٨- هـ- دراسات تتعلق بتدريس اللغة لمتحدثي اللغة الأصليين والأجانب.

٨- و- دراسات وزنية ومنهجية لطرق التعبير.

٩- مقدار الأدبِ المكتوبِ في اللغة متضمناً روائع الأعمالِ الأدبية العالمية.

١٠- النطاق الذي استخدمت فيه اللغةُ من قِبَل شعوبٍ أخرى وخاصةً في الميادين التالية:

١٠- أ- التجارة والأعمال.

١٠- ب- العلوم والتكنولوجيا.

١٠- ج- وسائل الإعلام الجماهيرية العالمية.

١١- مدى الإنتاجية في اللغة. تمتلك بعضُ اللغات طرقاً خاصةً في إنتاج نماذجَ جديدة، فاللغةُ الإنكليزيةُ على سبيل المثال تمتلك التكريرَ والاقتباسَ والمزجَ والاستعارةَ في حين تمتلك اللغاتُ الأخرى وسائلَ متفردةً للابتكار.

١٢- كفاءة اللغة في تمثيل وحدة الأمة بالإضافة إلى تأمين الاحتياجاتِ المتنوعة لمتحدثي اللغة، وبهذا يتوجب على اللغة أن تكونَ قادرةً على توفير طرقِ الاتصال في المواقف الشائعة لجميع المتحدثين أي اللغة المعيارية، وفي اللغة اليومية المحكية وفي المواقف المتغيرة تبعاً للهجات الجغرافية والاجتماعية، فاللغة المهجورةُ تمتلك شكلاً واحداً في حين تمتلك اللغة الحية عدةَ أشكال.

الوزن الثقافي للغة العربية:

من خلال المعايير الاثني عشرَ السابقة سنقف على مكانة اللغةِ العربية، وسنلخص النتائج إلى نوعين: نقاطِ قوةٍ ونقاطِ ضعف، وأتمنى أن تكون نقاطُ الضعف توصياتٍ لإغناء اللغة العربية وإعطائها وزناً ثقافياً أكبرَ.

أما نقاطُ القوة فتتكون مما يلي:

١- إن اللغةَ العربيةَ التي نستعملها اليومَ كانت بالأصل - وكما ذكرنا سابقاً - عبارةً عن لهجة حجازيةٍ برزت من قبل التميميين.

وكلاهما - اللهجةُ الحجازيةُ واللهجةُ التميميةُ - تنتميان إلى اللغة العربيةِ الحية التي برزت من الأنماط المهجورة للغة العربية. وبالتالي فإنهما تنتمي إلى العربية الشمالية والمختلفة عن العربية الجنوبية، وكلاهما ينتميان إلى الفرع الجنوبي للعائلة السامية للغات، وبعدَ ظهور الإسلام أصبحت اللهجةُ الحجازيةُ لغةً أساسيةً لجميع العرب وللولايات الإسلامية. وكان القرآنُ هو العاملَ الأساسيَّ وراء ذلك، وكان متحدثو العربية يطمحون دائماً إلى الاقتراب من لغةِ القرآنِ، ويساهم هذا الاقترابُ في تصنيف اللغةِ العربيةِ ونظامِها الصوتي وتركيبِه، وستبقى اللغة العربية دائماً بعيدةً عن أي خطر قد يؤدي إلى إفسادها لما يشكله القرآن من قاعدة صلبة وأساسية تحميها.

٢- ويُعدُّ القول الذي يدّعي أنه يمكن للغة العربية أن تكون على الشكل الذي يريده متحدثوها، صحيحاً. وقد استطاعت القيام بدورها كوسيلة للتواصل في الحالات التالية:

- المعاملات التجارية والمصرفية.
- القوانين ومعظم الدراسات القانونية المتقدمة.
- الشؤون المرتبطة بالحكومة والإدارة.
- وسائل الإعلام المستخدمة للغة العربية بكافة أنواعها.
- كافة ميادين العلوم الإنسانية.
- المواد التي تحتوي على معلومات تاريخية عن العلوم كالفيزياء والرياضيات والكيمياء.

وفي حين لم تعد اللغةُ العربيةُ - بكل أسف - تستخدمُ في تدريس العلوم الطبية والهندسة والعلوم المتقدمة في أكثر البلاد العربية، فقد كانت لغةَ العلم لقرونٍ عديدةٍ، وكانت أوروبة تترجم الكتبَ المكتوبةَ باللغة العربيةِ للرازي وابن سينا والزهراوي والخوارزمي وغيرهم لتدرسها في جامعاتها.

٣- تعتبر اللغة العربية من أغنى اللغات السامية في مفرداتها إذ إنها ارتقت من مرحلةٍ مغمورةٍ إلى مرحلةِ النضج الكاملِ دونَ أن تمرَّ بفترةِ الطفولةِ أو البلوغ.

واللغة العربية معروفة بأصولها الساكنة الثنائية والرباعية وتغيراتِ الحرف الصوتي الداخلي (الحروف المزيدة) والتي تُنتج مجموعةً غنيةً من الكلمات تعبر عن معانيَ لفظيةٍ وقواعديةٍ مختلفة، فمثلاً يمكن أن نشتقّ من جذر كلمة «سكن» الكلمات التالية «سَكَنَ، مَسكن، سَكَنْ، مسكون، سُكْنى، ساكن»

وقد ساعدت سهولةُ ومرونة التصريف

والاشتقاق في حماية مفردات اللغة العربية من الاختلاط. أما الكلماتُ الأجنبيةُ الدخيلةُ فقد أُخضعت في أكثر الحالات إلى الأنماط الصرفية للغة العربية.

وقد اقتبست اللغة العربية قبلَ الإسلام عدةَ مصطلحات من اللغات الأخرى، أما في العصر العباسي - وهو عصرُ الترجمةِ والتأليف - فقد اقتبست اللغةُ العربيةُ من اليونان والإغريق بشكل واسع ولكن تمتْ مماثلةُ ما اقتبس معَ مفرداتٍ من اللغة العربية.

٤- تمتلك اللغة العربية نمطَ الكتابة الخاصَّ بها. لذلك فهي تحتل درجة عاليةً من التميز في هذا المجال. وتتألف أبجدية اللغة العربية من ٢٨ حرفاً، وقد استخدمت النقوش النبطية لكتابة الحرف في مرحلة مبكرة ثم تطورت هذه النقوشُ إلى الشكل الناقص للغة العربية، وعندما بُدئَ بتدوينِ القرآن برزت حاجةٌ ملحةٌ إلى ضرورة التمييز ما بينَ الحروف المتشابهة، وتم ذلك باستخدام النقاطِ فوقَ وتحت الأحرف وتم ضبطُ قواعدِ النحو. ويعتبر أبو الأسود الدؤلي[١٢] أولَ من فعل ذلك في القرن الأول للهجرة حيثُ تمَّ التمييزُ بين الأحرف الصوتيةِ القصيرة والمُشدّدةِ واستخدام علاماتِ الإعجام والترقين. وتشملُ العربيةُ أيضاً عشرةَ أرقامٍ تبدأ من ١ إلى ٩ بالإضافة إلى الصفر. وقد تمَّتْ إضافةُ علامات الترقيم في العصور الحديثة.

وعلى الرغم من هذه الإنجازاتِ لتطويرِ نمط الكتابة في العربية فما زالت هناك بعضُ نقاطِ الضعفِ من أهمها:

٤- أ- ضرورة استعمال التشكيل والضبط وقد يؤدي غيابُهما إلى ظهور إشكالٍ أو التباسٍ في اللفظ والقراءة وخاصةً عند كتابة الأسماءِ الأجنبية، أو قراءة اللغةِ من غير المتمكنين من العربية.

٤- ب- استخدام اللغة العربية في الكتابة عدداً كبيراً من النقاط. إذ تستخدم اللغة الإنكليزية على سبيل المثال نقطتين على حرفين (i ، j) فقط في حين تستخدم العربية ٢٢ نقطة. ويعيق الاستعمال المتكرر للنقاط انسيابَ وتدفقَ الكتابةِ ويجعل من القراءة مشكلةً - صغيرةً - وخاصة في المراحل الأولى من تعلم اللغة.

٤- ج- حاجة اللغة العربية إلى رموزٍ مثلِ الرموز الصوتية، كما وتحتاج أيضاً إلى إغنائها بالرموزِ للقياسات والأوزان بالإضافة إلى رموز لأكثر من مئةِ عنصرٍ كيميائي.

٥- إغناء اللغة العربية للغاتِ الأخرى أكثرَ مما أخذت هي منها أو استفادت، إذ إن معظمَ المفردات الدينية والثقافية سواءٌ

في الفارسية أو التركية والأوردو والمالاي والعديد من الدول الإفريقية قد أخذت على الأخص من اللغة العربية دونَ أي تغيير، وكذلك أخذت شكلَ الحرفِ واستعمالاته في الكتابة. وقد أعطت اللغةُ العربيةُ عدداً من المصطلحات الثقافية والعلمية لكل من اللغة الإسبانيةِ والبرتغاليةِ ومنهما انتقلت إلى لغاتٍ أخرى في أوروبا الغربية وفي أميركا الجنوبية.

٦- وكبقيةِ اللغاتِ الحيةِ الأخرى فقد أخذت اللغةُ العربية من اللغات الأخرى وقامت بدمج ما أخذته، فقد أخذت من المصطلحات الدينيةِ والثقافيةِ قبلَ الإسلام، ففي العصر العباسي قدمت كلاً من اللغتين اللاتينية واليونانية العديد من الكلمات الفلسفيةِ والعلميةِ للغة العربية، أما في العصر الحديثِ فقد أخذت اللغةُ العربيةُ من اللغاتِ الأوروبيةِ على نطاقٍ واسع، كما وأخذت من التركية والفارسية.

وعلى أية حال فإن المشكلةَ المعاصرةَ الوحيدة التي يواجهها متحدثو العربيةِ هو الاقتباسُ غيرُ المنظمِ للمصطلحات التقنية والعلمية الحديثة. وقد أخذت بعضُ البلدان العربيةِ من الفرنسية وأخرى من الإنكليزية أو الألمانية. وما نحتاج إليه بشكلٍ عاجلٍ هو توحيدُ الجهد لتنظيم عمليةِ تعريب المصطلحات التقنية الأجنبية الحديثة.

٧- إن اللغة العربية قادرةٌ على التعبيرِ الرمزي مثلَ كلِّ لغاتِ العالمِ الرئيسيةِ الأخرى. ونذكر هنا بعض هذه الحالات:

٧- أ- الاختصار: فمثلاً كلمة ألاّ في العربية الأصلية تعني أن لا.

٧- ب- التجريد: كلمة «عقل» في العربية التقليدية تشير الآن إلى الدماغ أو الإدراك، لكنها كانت تشير في مرحلةٍ من المراحل إلى معنى أخر هو «الربط».

٧- ج- المزج: وهو عبارة عن إضافةِ معانيَ جديدةٍ لأجزاء من الكلمات عند وضعها مع بعض. فكلمة «قروسطي» مأخوذة من «قرون» و«وسطى».

٧- د- تتميز الدراساتُ العربيةُ البلاغيةُ بتغطيتها الشاملةِ ودقتِها.

٧- هـ- اللغةُ العربيةُ غنيةٌ بتحفها في الأدب الرمزي مثلَ ترجمةِ قصتي كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة الغنيتين بالبلاغة وبالتصويرِ اللفظي، وكذلك فإن القرآنَ الكريمَ غنيٌّ بالإشارات الرمزية أيضاً.

ومع هذا ما تزال اللغة العربية بحاجة إلى جهد أكبر لتبسيط الألفاظ المختصرة، فليس بالأمرِ المشجع سماعُ متحدثي اللغةِ العربيةِ يشيرون إلى منظمةِ الدولِ المنتجةِ للبترول بلفظة OPEC أو بلفظة OPEK

عندَ اختصارهـــا أو باسمِ المنظمة بالكامل، كما يتوجب على اللغة العربيةِ الاستفادةُ أكثر من اللغـــات الأوروبية وأن يكونَ لديها طرقٌ خاصةٌ لاختصـــارِ المصطلحـــاتِ والعناوين الطويلة.

٨- إن التحليـــلاتِ القديمةِ للغة العربية رائعةٌ في عمقها وشمولها، وقد تمت دراسةُ النواحيِ التالية بشكل واسع:

٨-أ- كان الخليلُ بنُ أحمدَ الفراهيدي من مدرســـة البصرةِ للغويات العـــالمَ الأبرزَ في التحليـــل الصوتي واللغوي. وقد قدم في كتابه العـــين «عدداً من المساهمات ما زالت مستخدمةً في علم الصوتيات المعاصر منها:

٨- أ- ١- استعمـــال الرمـــوز الصوتية لتوضيح الأصوات.

٨- أ- ٢- التمييـــز مـــا بـــين الأصوات الساكنة والصوتية.

٨- أ- ٣- اكتشـــاف دور التشديـــد في الإشارة إلى معاني مختلفة.

٨- أ- ٤- استعمـــال النقطة في تصنيف الأحرف الساكنة.

٨- أ- ٥- استعمـــال معيـــار التكرار في تحديد المدلول الدقيق للنطق.

٨- أ- ٦- استعمال التضاد لتمييز صوت عن آخر.

٨- أ- ٧- وقـــد أصر في علم المنهج على اشتقاق القواعد والاستنتاجات من البيانات المتوفرة وليس على أساس تخمينات تلامذته كـــ سيبَويْه الـــذي قام بتأصيـــل ملاحظاتهِ الإبداعية للغة.

٨- ب- وقـــد كان كلٌّ مـــن الجاحـــظ وأبـــو عبيدةَ وابن المعتز والمـــبرِّد والعسكري والجرجاني أبرزَ من اشتهرَ في علم البلاغة ودلالاتِ الألفاظ. وفي علوم المفردات ظهرت القواميسُ وقوائمُ الكلمات والتحفُ الأدبية. ومن هـــذه القواميس: العـــينُ للفراهيدي، الجمهرةُ لابـــن دريد، التهذيـــبُ للأزهري، المحيطُ لابـــن عباد، الصحـــاح للجوهري. ولا يمكـــن إنـــكارُ أن العصـــورَ الحاليةَ قد شهـــدت تراجعـــاً في التحليـــلِ العلمي للغة العربية. ولم تعطِ الأفـــكارُ اللغويةُ المعاصرة الاهتمامَ الكافيَ، وتحتـــاج المجالاتُ التاليةُ إلى الاستقصـــاء العلميِّ بشـــكلٍ ينسجم مع الأفكارِ المعاصرة في دراسات اللغة:

٨- ب- ١- تحليـــلات أنظمـــة الصوت للهجات العربية.

٨- ب- ٢- وضـــع قواميـــس حديثـــة للمفـــردات والتعابـــير العربيـــة المستخدمة حالياً.

٨- ب- ٣- وضع قواميس متخصصة في فروع المعرفة الإنسانية المتنوعة.

٨- ب- ٤- دراسة تعليـــم اللغة العربية

للأجانب ومتحدثي اللغة الأصليين بما في ذلك دراسات لتدريس الكتابة العربية لمجموعة متنوعة من المواطنين.

٨- ب- ٥- دراسات تكرار الكلمة وعدد الكلمات في النصوص العربية ومغزاه.

٩- كانت اللغة العربية خلال ١٥٠٠ سنة الماضية واحدةً من أهم اللغات في العالم. وكميةُ الأدب المكتوب بهذه اللغة هائلٌ جداً، وتُعتبر العربيةُ من أغنى اللغات سواء في الشعر أو الأدب. وفي مجال المخطوطات كانت العربية من اللغات الرائدة، فكتب الزهراوي وابن رشد وابن سينا والخوارزمي والرزاي وابن خلدون والبيروني كتبت كلها بالعربية، ولا تزالُ مخطوطاتها محفوظةً في المكتبات العالمية حتى اليوم.

١٠- تُستخدم اللغة العربية خارجَ الوطن العربي في الميادين التالية:

١٠- أ- في المنظمات العالمية (كـ اليونيسكو)

١٠- ب- في وسائل الإعلام وخاصة المذياع في كل محطة إذاعية رئيسية تقريباً.

١٠- ج- الأمور الدينية في العالم الإسلامي.

١٠- د- لغة مشتركة في كل من أثيوبيا وكينيا والصومال. وفي الحقيقة فإن معظمَ الأدب الصومالي الحديث مكتوب بالعربية.

١٠- هـ- في الشكل المبسط للغة العربية، حيثُ يُستخدم البسيطُ من المفردات والألفاظ من قبل متحدثي اللغة التركية وفي كلٍ من بحيرة تشاد ووسط أفريقيا.

١١- واللغةُ العربية مجهزةٌ بالتقنيات المنتجة التي تمكنها من خلقِ مصطلحاتٍ جديدةٍ في ميادينَ مختلفة. ومن هذه التقنيات:

١١- أ- التجانس: وهو عبارة عن عمليةٍ يتمُ فيها إنشاءُ نموذجٍ جديدٍ من نموذجٍ معروف على مثال نمطٍ سائد في الأنماطِ الأخرى، وتقدمُ هذه العمليةُ للعربيةِ مفرداتٍ كثيرةً مثل: كلمة حطاب المأخوذة من حطب.

١١- ب- الاشتقاق: وهي عبارةٌ عن عملية يتم فيها اشتقاقُ الاسم من الفعل والعكس صحيح، والصفةُ من الاسم والعكسُ صحيحٌ. كالفعل (نصر) يشتق منه ناصر ومنصور ونصير وغيره.

١١- ج- النحت وهو عبارة عن عملية يتم فيها تقليلُ وصهرُ الألفاظ معَ بعضها فمثلاً كلمةُ بسملةٍ تقال لـ بسم الله.، وعبدلي أي من عائلة عبدالله والحوقلة أي لا حول ولا قوة إلا بالله.

١١-د- الابتكار ويعني خلقَ ألفاظٍ جديدةٍ لملائمة الاحتياجات مثل هاتف

(تلفــون)، مذياع (راديو) ولم تلــقَ مثلُ هذه الكلمــات الاستحســانَ في البدايــة ولكــن باستخدام وسائلِ الإعلام لها حصلت عليه.

١٢- إن اللغــةَ العربية لغــةٌ حيةٌ فهي توحــدُ العــربَ وتهتــم باحتياجاتهــم في اللهجات المحلية. ويتميــز متحدثو العربيةِ عن متحدثي اللغاتِ الأخرى «بلغتهم».

وخلاصة لما أوردناهُ نجد أنّ اللغةَ العربيةَ قــد حصلت على علامــاتٍ إيجابيةٍ في كل المعاييرِ الاثني عشــر الواردةِ سابقاً. لكن ما تزال هناك حاجةٌ لجهد أكــثرَ لإغناء اللغةِ العربية في الميادين التالية:

١- تحتاج إلى مرونــةٍ أكثرَ وصلابةٍ أقلَّ في موقفها تُجاهَ التغيراتِ الجديدة والحتميةِ في اللغة. وبمــا أنّ اللغةَ العربيةَ تمكنت من إثبات نفسها كلغةٍ منظمةٍ لأبعد الحدودِ فإن دخول بعضِ الكلماتِ لــن يشكل أي تهديد للغة. وهذا مــا حصل فعلاً في بداية تشكُّلِ العربيــة كلغةٍ عالمية، ولكــي تتمكنَ العربيةُ من المحافظة على لقب اللغةِ الحية يتوجبُ عليها أن تتطورَ وتقبل كلَّ ما هو جديدٌ وما يمكنُ دمجُه.

٢- يتوجب بــذلُ جهد موجــه لتوحيد المصطلحات التقنية والعلمية الحديثة.

٣- الحاجــةُ إلى عمل أكــثرَ موجّهٍ نحو إتقان نظــام الكتابة العربــي وخاصةً عندَ استخدام علامــات الترقيم، وابتكار الرموزِ التقنيــة والاختصارات الملائمــة. ويتوجب على العربيةِ الاستفــادةُ في هذا المجالِ من اللغاتِ الحديثةِ الأخرى.

٤- تحليــلٌ أعمقُ للنظــام الصوتي للغة العربية القياسية ودراسة لمختلف اللهجات.

٥- يجــب إجــراءُ تحليــلاتٍ منظمــةٍ للتباينــات (نقاط التشابــه والاختلاف) في اللغة العربية واللغاتِ الأخرى.

٦- الحاجــةُ إلى حملــةٍ مركزة لترجمة المقاطــع العلميــة وتعريــبِ المصطلحــات التقنية.

٧- وضــعُ قواعــدَ واضحــةٍ لاستعمال اللغة العربية في مجــالِ الحاسوب والشبكةِ العنكبوتية.

٨- لتحقيــق مــا تقــدمَ ينبغــي علــى مجامــع اللغةِ العربيــةِ في البــلاد العربيةِ وضعُ الخطــطِ الكفيلة بالحفاظ على اللغة الفصحــى السليمة، واستيعــاب كلِّ ما هوَ جديدٌ وحديثٌ، وأن يتمَّ تبادلُ المعلوماتِ بينَ تلك المجامع وعقدُ جلساتِ عمل فيما بينها لتوحيدِ المصطلحاتِ والمفردات الجديدة.

هذه لغتُنــا.. هويتُنــا.. كيانُنــا.. فهل ستصمُد أمامَ رياحِ الإلغاءِ و التهميش؟؟!

الإجابة عندنا.. والحل بأيدنا..

الهوامش

١- البيان والتبين ١ ص ٧٧-٩٩.

٢- راجع البيان والتبين ١ ص ٥٨ وما بعدها. ويذكر الجاحظ عن الأصمعي: ليس للروم ضاد، ولا للفرس ثاء، ولا للسرياني ذال.. والصقلبي يقلب الذال دالاً، والنبطي يجعل الزاي سيناً، والحبشي والسندي يجعلان السين شيناً.

٣- انظر لسان العرب ج١ ص٥٨٦ وما بعدها.

٤- طبقات الشعراء: ص ٤ - ٥.

٥- الأمْت: الطريقة الحسنة، العوجُ، الوهدة، الروابي الصغار، لسان العرب ج٢ ص٥. وردت في قوله تعالى: «لا ترى فيها عوجاً ولا أمْتا» سورة طه، الآية ١٠٧.

٦- السر: الزنا، الجماع. لسان العرب، ج٤ ص ٣٥٨.

٧- الحُبُك: التجعد كما في الشعر أو الماء إذا مرت به الريح. وردت في قوله تعالى: «والسماء ذات الحُبُك» أي الخَلْقُ الحسن والطرائق الحسنة. لسان العرب ج١٠ ص٤٠٦.

٨- الحَبِيّ: السحاب الذي يشرف من الأفق على الأرض، وقيل هو السحاب بعضه فوق بعض. لسان العرب، ج ١٤ ص ١٦١.

٩- الوصيد: فناء الدار والبيت، وردت في قوله تعالى: «وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد» سورة الكهف آية ١٨، لسان العرب، ج ٣ ص ٤٦٠.

١٠- الفَنَد: الخرف وإنكار العقل من الهرم أو المرض. لسان العرب ج٣ ص ٣٣٨.

١١- المِحال: المكر والكيد وروم الأمر بالحيلة، لسان العرب، ج١١ ص٦١٨.

١٢- أبو الأسود الدؤلي: (١٦ق هـ - ٦٩هـ) هو ظالم بن عمرو بن سفيان، وُلِد في الكوفة ونشأ في البصرة، من سادات التابعين وأعيانهم، صحب علي بن أبي طالب رضي الله عنه وشهد معه وقعة صفين، ويعتبر أول من وضع علم النحو، وشَكّل المصحف. وهو من وضع النقاط على الأحرف العربية وأول من ضبط قواعد النحو، فوضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف وحروف النصب والرفع والنصب والجزم.

معاني أسماء الأيام والشهور واشكالية التسميات

* محمد جميل حطاب

تتحرك في الواقع العربي الثقافي المعاصر أربع تسميات رسمية معتمدة للشهر الواحد موزعة على أقطار الوطن العربي. ومشكلة تعدد أسماء الشهور تبدو مقسومة على النظامين الشمسي والقمري فكلاهما تتعدد فيه تسميات الشهر الواحد غير أن المشكلة في تعداد أسماء الشهر القمري الواحد أقل حدة وأقل خطراً من تعدد أسماء الشهر الواحد من التقويم الشمسي لأن الاستعمال الخاص المتعدد لأسماء الشهور القمرية يبقى محلياً يتداوله عامة الناس تداولاً شعبياً لا رسمياً وليس ثمة مشكلة في الشهور القمرية فهي ثابتة

* باحث في الأدب العربي (سورية).

(*) - العمل الفني: الفنان د. محمد غنوم

موحدة رسمياً في كل البلدان العربية على النحو التالي:

محرم- صفر- ربيع الأول- ربيع الثاني- جمادى الأولى- جمادى الثانية- رجب - شعبان- رمضان- شوال- ذو القعدة- ذو الحجة.

أما المشكلة الحقيقية فتكمن في تعدد تسميات الشهور الشمسية الرسمية في الأقطار العربية حيث تعود أصول التسميات إلى مرجعيات متنوعة منها ما يعتمد على جذور تاريخية بابلية قديمة كتسميات الشهور في العراق و الشهور البابلية هي: (نيسان، زيو ، سيوان ، تموز، آب ، أيلول ، ايثانيم ، بول ، كسلو، طيبيت ، شباط ، آذار).

وهناك دول عربية تعتمد في تسمياتها لشهور السنة على مرجعية الاحتلال الاستعماري الذي تعرضت له بعض الأقاليم العربية فمن كانوا من نصيب فرنسا في الاحتلال كان نصيبهم تسميات فرنسية لشهور السنة الشمسية كدول المغرب العربي ومن التسميات ما كان ذا مرجعية محلية خاص بدولة بعينها كأسماء الشهور في ليبيا وهذا جدول يبين اختلاف تسميات شهور السنة الشمسية في العالم العربي:

التسلسل	الأسماء المعتمدة في مصر	الأسماء المعتمدة في المغرب العربي	الأسماء المعتمدة في ليبيا	الأسماء المعتمدة في المشرق العربي
١	يناير	جانفي	أي النار	كانون الثاني
٢	فبراير	فيفري	النوار	شباط
٣	مارس	مارس	الربيع	آذار
٤	أبريل	أفريل	الطير	نيسان
٥	مايو	ماي	الماء	أيار
٦	يونيو	جوان	الصيف	حزيران
٧	يوليو	جويليه	ناصر	تموز
٨	أغسطس	أوت	هانيبال	آب
٩	سبتمبر	سبتمبر	الفاتح	أيلول
١٠	أكتوبر	أكتوبر	التمور	تشرين أول
١١	نوفمبر	نوفمبر	الحرث	تشرين الثاني
١٢	ديسمبر	ديسمبر	الكانون	كانون أول

ولا شك في أن هذه الكثرة في التسميات تخلق مشكلاً معرفياً مثلما تسبب عوائق في التواصل بين الناس.

فما معنى أن يحفظ المواطن العربي كل هذه الأسماء المتعددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية لكي يتمكن من التواصل المعرفي مع مواطن عربي آخر في بقعة جغرافية عربية أخرى وهما ينتميان إلى نسق ثقافي مشترك بكل تفاصيله.

وهذه المسألة تبدو أكثر وضوحاً حين تتعلق بالجانب الإداري الخاص بتسيير

المعامـلات الإدارية التـي تستلـزم إثبات التاريـخ عليها من خـلال اسم الشهر الذي جـرت فيه تلـك المعاملة. ومن ثـم لو قمنا بمسح معرفي للواقع الثقافي العربي المعاصر، كم هي النسبة من أبناء المجتمع العربي التي تتقن الأسماء المختلفة المتعددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية؟

ويمكننـا متابعة لمحـات مضحكة مؤلمة لبعض المسؤولين العـرب وهم يتلعثمون في الإجابـة حين يتعلق الأمـر بتحديد تواريخ معينة يطرحها المحـاور من خلال تسميات شهور أخـرى غير التسميـات التي خبرها المسؤول وتعود عليها.

إن التفاتـة سريعة نحو علاقـة أسماء الشهور بقراءة تاريخ الوطن العربي المعاصر وطريقة تعليمه تكشف بجلاء بعض ملامح الإشكالية المعرفية. فلو أن طالباً تونسياً قرأ في التاريخ أن ثورة الرابع عشر من تموز التي قامـت في العراق عام ١٩٥٨ وأراد أن يتبين لأمر معرفي هل حدثت هذه الثورة في فصل الشتاء أم في فصل الصيف. فهل تراه قادراً على أن يتبين ذلك وهو لا يعلم أن شهر تموز يحـل في العـراق حين يكـون الصيف على أشـده وأن شهر تموز هذا هـو نفسه شهر (جويليه) أم تراه في حاجة لأن نسمي له تلك الثورة باسم آخر فنقـول: ثورة الرابع عشر من جويليه؟ ونقول لطالب مصري هي ثورة الرابع عشر من (يوليو) ونقول لقارئ عربي ليبي هي ثورة الرابع عشر من (ناصر). أليس في الأمـر سخريـة مرة. ألا يمكـن أن نعلم الطالب مرة واحـدة ونشكل ذاكرته تشكيلاً علمياً مسؤولاً لا يقوم على الازدواج كي تتاح له فرصة الإدراك والفهم بشكل أفضل مما هو عليه الآن.

ولـو غادرنـا البعـد المعـرفي لأسماء الشهور لوصلنا إلى البعـد الرمزي الثقافي لأسماء تلك الشهور فيما لو تم الاتفاق على تسمية واحدة في الوطن العربي إذ إن تعدد التسميات يحمل إشارة تشرذم و فرقة ثقافية لا مسوغ لوجودها و استمرارها.

وبتسليط الضوء على الخلفيات التاريخية لتسميات أسماء الأيام و الشهور عند العرب نلاحظ أن العرب المسلمين اختاروا تسميات معينة لأسماء الأيـام و الشهور تختلف عن التسميات التي كانـت سائدة قبل الإسلام. حيث كانت تسميتها في الجاهلية:

(الأحـد: أول)- (الاثنـين: أهـون)- (الثلاثـاء: جبـار)- (الأربعـاء: دبـار)- (الخميـس: مؤنس)- (الجمعـة: عروبة)- (السبت: شيار).

وسميّ الأحد: بـأول لأنه أول يوم خلقه الله من الزمان.

والاثنين: لأنه ثانٍ.

والثلاثاء: لأنه ثالث.

والأربعاء: رابع.

والخمس: خامس.

والجمعة: لأن الخلق اجتمعوا فيه.

والسبت: لأن الخالق انقطع فيه وخلق في آخره آدم، يقال سبت شعره: إذا قطعه.

أما فيما يخص تسميات الشهور عند العرب العاربة فقد وردت بروايات مختلفة بعض الاختلاف حيث يقال إن:

المحرم: كان يسمى بالمؤتمر.

صفر: ناجر.

ربيع الأول: خوانا.

ربيع الثاني: صوانا.

جمادى الأول: الحنين أو شيبان.

جمادى الآخرة: ملحان أو البائد أو الرنى.

رجب: الأصم.

شعبان: عاذل.

رمضان: ناتق.

شوال: واعل.

ذو القعدة: ورنة، هواع.

ذو الحجة: برك.

أما الشهور التي كانت مستعملة عند العرب حين ظهور الإسلام فهي (المحرم وصفر وربيع الأول وربيع الثاني وجمادى



الأولى وجمادى الآخرة ورجب وشعبان ورمضان وشوال وذو الحجة وذو القعدة) وذكروا أن أول من سماها بهذه الأسماء هو كلاب بن مرة.

فالمحرم: هو أول السنة وسمته العرب

بذلك لتحريمها الحرب والغارات فيه.

وصفر سمي بذلك لأن المدن كانت تخلو فيه من أهاليها بخروجهم إلى الحرب وهو مأخوذ من قولهم صفرت الدار منهم إذا خلت.

ربيع: لارتباع الناس والدواب فيهما.

جمادى: لجمود الماء فيهما في الزمان الذي سميت به هذه الشهور.

رجب: لخوفهم إياه، يقال رجبت الشيء إذا خفته وسموه بذلك لتعظيمهم إياه في الجاهلية وامتناعهم عن القتال فيه.

شعبان: لتشعبهم إلى مياههم وطلب الغارات. و جمعه شعبانات و شعابين.

رمضان: لشدة حر الرمضاء فيه ذلك الوقت والجمع رمضانات و رماضين.

شوال: لأن الإبل كانت تشوّل في ذلك الوقت بأذنابها. تشاءمت به العرب ولذلك كرهت التزويج فيه.

ذو القعدة: قعودهم فيه عن الحرب والغارات.

ذو الحجة: لأن الحج فيه.

والأشهر الحرم هي: رجب، ذو القعدة، ذو الحجة.

أشهر الحج: شوال، ذو القعدة، وعشر من ذي الحجة والأيام المعلومات العشر.

إذاً من خلال هذه الإطلالة على تاريخ تسميات الشهور العربية يتضح أنها لم تكن تسمية واحدة مستقرة وإنما حصلت عدة تبدلات على تلك الأسماء خلال مسيرة التاريخ وعليه يظل باب استبدال أسماء الشهور الشمسية في عصرنا الحاضر مفتوحاً مادام العرب اختاروا أن يكون التقويم الشمسي رفيقاً للتقويم القمري.

إن الدعوة إلى اقتراح تسميات عربية للشهور الشمسية لها مسوغاتها لأن التسميات الموجودة مستقاة من التسميات الغربية. وهي ليست موضع اتفاق فالفرنسيون الآن يسمون الشهر الأول (جانفي) والبريطانيون (يناير) ويطلق الفرنسيون على الشهر السادس اسم (جوان) في حين يسميه البريطانيون (يونيو).

ومعلوم أن أكثر الشهور عند الغربيين مرتبط بأسماء آلهة اليونان والرومان فشهر يناير مثلاً نسبة إلى إحدى آلهة الرومان ويدعى (يانوس) وهو حارس أبواب السماء و إله الحرب والسلم بحسب المعتقدات الرومانية القديمة. وشهر (مارس) سمي عندهم بهذا الاسم نسبة إلى إله الحرب مارس الذي كان يعتقد الرومان أنه محارب شديد البأس.

لذا نقول إنه مثلما تغير الغربيون برموز تجذّر ثقافتهم في نفوس مجتمعاتهم فالعالم

العربـــي أيضاً له الحق بـــأن ينتج تسميات معينة متفق عليها تعبر عن خصوصية ثقافة المجتمع العربي وليـس ثمة مسوغ علمي أو ثقافي يدعونا لأن نعتمد تسميات غريبة عن ثقافتنا ويمكن أن يأتي الاتفاق على التسمية الموحـدة من خلال مؤتمر متخصص يدعى له صفـوة المثقفين والمتخصصين من الدول العربية كلهـا ومن خلال قرار رسمي عربي مشترك.

فـإذا كنا نؤمـن حقا بأننـا أمة واحدة يحكمهـا نسق ثقافي مشـترك فعلينا العمل على توحيد أنظمتنا ورموزنا خدمة للتواصل المعرفي بـين أبناء الأمة من جهـة وتفعيلاً لرمزيتهـا الثقافيـة في التقريـب بين أبناء الوطن الواحد ولتنميـة الإحساس بحتمية العمل علـى توسيـع مساحـات الاشتراك الثقافي القومي من جهة أخرى.

شهر كانون

الكانـون: الموقد (كوانـين) كانون الأول (ديسمـبر) وكانـون الثاني (ينايـر) شهران في قلـب الشتاء بين تشريـن الثاني وشباط ويسميهمـا العـرب (شهري قمـاح) وأصل اللفظة آرامية.

شهر شباط

شبـاط: اسـم الشهر الشمسـي الثاني واسمه من الآرامية (شبْط) ومعناه الضرب. عن البابليـة (Sha-ba-tu) بمعنى العصا والصولجـان والضرب أيامه ٢٨ يوماً إلا في السنة الكبيسة فعددها ٢٩ يوماً.

ويسجلـون في الروزنامـات في ٧ شباط يدفأ الشراب وفي ١٤ منه يدفأ الماء وفي ٢١ منه يدفأ الهواء.

يقولون غمّض شباط عينو: يريدون نزل مطره.

ويقولون لا تربّـي إلا جدي شباط (لأن الجدي المولود فيه يعيش قوياً).

ومـن أمثالهم: في شبـاط لمّ البيض عن البلاط.

العجوز تقول: شمس شباط لكنّتي وشمس آذار لأختـي وشمس نيسان لبنتي (يعتقدون أن شمـس شباط تنفخ الوجـه وشمس آذار تحمّـر الوجه وشمـس نيسـان تطيل شعر الرأس).

شبـاط ما عليه ربـاط. بشباط بتهورن القطاط. لا يغرّك صحـوة كانون ولا عتمة شباط.

شبـاط إن شبّط و إن لبّـط و إن خبّط ريحة الصيف منه.

راح شباط الغدّار وأجا آدار الهدّار.

مثل شباط : بعير ويستعير وبتم ناقص.

شهر آذار

آذار: اسـم الشهـر الثالث مـن السنة

الغربيـة وكان أول شهور السنـة الرومانية إلى أن وضع التقويم اليوليوسي واستمر في انكلـترا أول شهور السنـة إلى القرن الثامن عشر وظـل كذلك في فرنسا إلى سنة ١٥٦٤ حين أمر شارل التاسع بجعل أول السنة كانون الثاني وكانت شعـوب أوروبة تعتقد أن آذار يأخـذ ثلاثة أيام من نيسـان هي أيام شؤم. وفكرة الأخذ هذه لا تزال شائعة حتى اليوم وتسمى المستقرضات حيث يأخذ آذار من نيسان (ابن عمه) أياماً يثير فيها العواصف لإتمام مهمته في إهلاك العجائز.

يسمـى آذار بالفرنسيـة (Mars) وبالإنكليزيـة (March) وباللاتينيـة (Martius) إله الحـرب عند الرومانيين، وإله العاصفة والشمـس والغيث والزرع في المعتقدات القديمة.

يقال: إن كلمة آذار أصلها من السريانية ومعناها النور واللمعان وهو أول الربيع وهو الشهر الثاني في السنة عند البابليين . وكان مقدساً عندهم جعلوه لأبي آلهتهم (آشور).

وورد لهذا الاسم مقابل في اللغة الفارسية القديمة (آدارو) وهو إلـه النار في أساطير إيـران والمرجـح أن أصـل التسميـة بابلي وكان هـذا الشهر يسمى عند البابليين (أرخ سيبوتي) أي شهر (الأرواح السبعة الشريرة) التـي كانوا يقيمون الصـلاة لطردها . غير أنهم جعلـوا الشهر شهر الإلـه آشور أقوى الآلهـة. و إدارو في البابليـة تعني (الظلمة والعتمة) معبّرة عن الخوف والتوقي.

وربما كان أصل الكلمة مشتقاً من (هدر) ومعناها الصـوت والصخب لما يقع في هذا الشهر مـن عواصف ربيعيـة شديدة الريح كثيرة البرق والرعد ولذا تسميته العامية (آدار الهدّار).

واسـم آذار السكسـوني معنـاه (الشهر المطاط) إذ تبدأ فيه الأيام تطول.

يسمـى هـذا الشهر في سوريـة ولبنان والعـراق والأردن (آذار) وفي مصـر وشمال إفريقية (مارث- مارس) أيام آذار ٣١ يوماً.

شهر ابريل (نيسان)

ابريـل: Avril – April كلمـة ابريل مشتقة من الكلمة اللاتينية (ابريو) ومعناها (افتـح) لأن الطبيعة تبدأ في ذلك الحين في التفتح والكشف عن محاسنها.

وكان السكسونيـون يطلقـون على هذا الشهر اسم (ويستر) أو (إيستر مونت) لأنهم كانوا يحتفلون بعيد ربتهم (ايستر Easter) في هذا الشهر.

وكان (ابريل) مخصصاً عند الرومانيين لإلههم (فينو) ، ويمثلونه برجل يرقص على نغمات الموسيقى.

وعنـد اليونـان كان هـذا الشهر تحت

حماية إلههم (أبولـون) وكذبة (ابريل) التي عرفت بهذا الاسم اختلفت الآراء في أصلها فقيل إنها وجدت في أواخر القرن السادس عشر وكان مـن عادة الناس التهادي في أول السنة التـي أولها آنذاك شهر ابريل فعدلوا عن التهادي إلى المزاح.

وقيل إن هذه العادة نشأت عن اعتقادات دينيـة مقدسة بينما يؤكـد بعض المؤرخين أن الفرنسيين ابتكـروا كذبة ابريل في عهد ملكهـم (شارل التاسـع) وسببـه أن السنة الميلادية كانـت تبـدأ في أول ابريل وظلت كذلك ستة عشر قرنـاً فجعل شارل التاسع أولها كانون الثاني وذلك في سنة ١٥٦٤ ولكن المحافظـين لم يعجبهم هـذا التغيير فظلوا يحتفلون بـأول ابريل ويتبادلون فيه الهدايا وراح الشبـان يسخـرون منهـم ومن رجال الدّين فيرسلون إليهـم الهدايا المضحكة أو ينقلون إليهم الأخبار المزعجة في أول ابريل فأصبحـت كذبة ابريل عـادة وانتقلت فيما بعد من فرنسا إلى غيرها من الدول.

شهر أيار

أيار: اسـم الشهر الخامـس من السنة الغربية واسم الشهر الثاني عند البابليين.

اسمه بالفرنسيـة (Mai) وبالإنكليزية (May) والأصل من اللاتينية (Maius) من (Maia) أو (Maga) وهـي إلهة الخصب والزيادة والنمو عند اليونانيين والرومان.

وفي أوروبـة بقايا من تقاليد هذه الإلهة حيـث ينتخبـون في أول أيـار أجمـل فتاة ويتوجونها ملكة أيار.

والمرجح أن أصـل التسمية بابلي ويقوم علـى فكرة النور أو التفتـح والزهر أو على فكرة الحر أو التوهج.

ويسمى (أيار) أيضاً باسم نوّار من النّور أي الزهـر أو مبالغـة مـن النـور فهو أول فصل الربيع في الغـرب ولذا يقال في المثل الغربـي (نيسان يأتي بالأمطـار وأيار يأتي بالأزهار).

يسمى في سورية ولبنان والعراق والأردن (أيـار أو مايس) وفي مصر (مايو) أيامه ٣١ يوماً.

قيل إن الذي أطلق على هذا الشهر اسمه هو رومولس مؤسس مدينة روما تعظيماً لمايا أم كوريوس رسول الآلهة.

أما اسم هـذا الشهر السكسوني فمعناه (الثلاث حلبات) إذ كان من عادة السكسونيين في الوقت من السنة أن يحلبوا أبقارهم ثلاث مرات كل يوم.

وفي العصر الحديث قرر في هذا الشهر عيد العمال والسبب في هذا الاختيار أنه كان -في العهد الرومـاني- تقام فيه مهرجانات ضخمة يزداد فيهـا الإرهاق والمتاعب على

العمال فاتخذ الآن عيد للعمال فيه كرمز لتحررهم.

شهر حزيران

حزيران: اسم الشهر السادس من السنة الغربية اسمه بالفرنسية (Juin) وبالإنكليزية (June) وذلك من أصل لاتيني (Junius) اسم قبيلة رومانية سمّي باسمها.

واسم حزيران في السريانية يعني الحنطة لوقوع حصاد الحنطة فيه والتسمية سورية آرامية وهو ثالث شهور السنة عند البابليين ومعناه الاستظلال من حرارة الشمس واشتقت منه كلمة (الحظيرة).

يسمى في مصر (يونيو) وفي سورية ولبنان والأردن والعراق (حزيران).

أطلق عليه الرومان اسمه تكريماً لميركوديوس الذي كان يصور دائماً بوجه فتى يصفونه بكلمة (يونيوس).

أما السكسونيون فكانوا يسمونه شهر المراعي لأنهم اعتادوا في هذا الشهر أن يطلقوا ماشيتهم للرعي في المراعي والمروج.

أيامه ثلاثون يوماً.

شهر تموز

تموز: هو الشهر السابع في التقويم الغربي والعاشر في التقويم السرياني اسمه بالفرنسية (Juillet) وبالإنكليزية (July) ويطلق عليه في مصر اسم (يوليو) ويوافق في التقويم الروماني شهر (يوليه) ويساويه في عدد أيامه ٣١ يوماً.

سماه الرومانيون يوليوس تكريماً ليوليوس قيصر الذي ولد فيه وتحرف يوليوس إلى يوليو. وكان اسمه قبل ذاك (كوانتيلس) أي الشهر الخامس في التقويم الروماني ثم جعل (يوليوس) تبجيلاً لهذا القيصر.

من العربية تمّوز و دمّوز أي الشهر السابع والعرب استمدوها من الآرامية تموزا عن البابلية (Dumu-zi) عن السومرية (Du-zi) بمعنى ابن الحياة وهو اسم عند السومريين مهمته أن يبعث الأموات وكان هذا الشهر يكرس للإله (تن آب) أي شمس الربيع.

وقد فسر اسم تموز بـ(ابن الحياة) أو (الابن الوحيد) أو (الابن البار) أو (الابن الذي يبعث حياً).

والإله تموز هذا هو عند البابليين بهذا الاسم وعند السومريين (دوموزي) وعند الفينيقيين (أدونيس) وعند الحيثيين (آنس) وعند المصريين (أوسيرس) وعند الإيرانيين (ميثرا) وفي عالم اسكندنافيا (بلدر) وعند الكنعانيين (أدون) بمعنى (سيد). وتقول الأسطورة إن أدونيس كان لقبه الفينيقي (نعمان) تحول إلى شقائق النعمان وهي الزهرة التي تلطخت بدم أدونيس.

وكلمة (Anemone) الإنكليزية أتت من (نعمان) بطريق اليونانية بينما كلمة نعمان العربية أتت بطريق السريانية.

هذا وقد كان السكسونيون يسمون هذا الشهر (شهر الدريس) لأنهم كانوا يحصدون دريسهم في ذلك الوقت من السنة.

شهر آب

آب: اسم الشهر الثامن من السنة الغربية ويسمى في التقويم اليوناني (أغسطس) باسم قيصر روما تخليداً لأكبر انتصاراته في هذا الشهر: وجعلت أيامه ٣١ يوماً أسوة بشهر يوليوس (تموز) لئلا يشعر (أغسطس) بأنه أقل منزلة من (قيصر يوليوس).

اسمه بالفرنسية (Aout) وبالإنكليزية (August) وكان اسمه عند الرومان (Sextis) أي الشهر السادس وكان السكسون يسمونه شهر الأنبار إذ يملأون فيه مخازنهم بالمحاصيل الزراعية.

و(آب) يوافق الشهر الخامس عند البابليين والسريان والشهر الحادي عشر في التقويم العبري وكان السادس من السنة المالية عند الترك.

قيل إن أصل كلمة (آب) من البابلية بمعنى (العداد) وذلك لشدة حرارته وعداوته للأرض فيحرق ما عليها من خضار وقيل معناها (الفاكهة وموسم الثمر).

وقيل أصلها من العبرية بمعنى القصب والبردي إذ فيه يقطع القصب.

وقيل من السريانية بمعنى الغلال والمواسم والثمر الناضج.

يسمى في سورية ولبنان والأردن والعراق (آب) وفي مصر أغسطس. يطلق السوريون على هذا الشهر (آب اللهاب) لحرّه الشديد كما يقولون عنه (في آب الصيف عاب) أي أن البرد يبدأ في أواخره.

شهر أيلول

أيلول: اسم الشهر الواقع بين آب وتشرين الأول أيامه ٣٠يوماً وفي الحادي والعشرين منه يعتدل الليل والنهار.

من الآرامية أيلولا عن البابلية (Ululu) بمعنى الصراخ والعويل ويداني لفظها في العربية الولولة وسبب تسمية هذا الشهر بالصراخ والعويل والولولة أنهم عند البابليين كانوا يقيمون في هذا الشهر المناحات على تموز الإله السومري.

شهر تشرين الأول

تشرين الأول: اسم الشهر العاشر من السنة الغربية وأصله سرياني من (تِشْري) أي قديم ويرد بالنون كالعربية. وكان ترتيبه الأول في السنة عند السريان.

اسمه عند الرومانيين القدماء (أكتوبر) وعنهم انتقل إلى الفرنجة فهو باللغة

الفرنسية (Octobre) وبالإنكليزية (October) ويسمى في مصر وشمالي إفريقية (أكتوبر) وفي سورية ولبنان والأردن والعراق (تشرين الأول).

وكلمة (أكتوبر) مشتقة من (اكتو octo) اللاتينية ومعناها (ثمانية) وذلك لأن الشهور كانت في طور من الأطوار تسمى بالأرقام عند الرومان والعبريين وكان هذا الشهر عند الرومان الثامن يقيمون فيه عيداً للخمر ويمثلونه بصياد فوق رأسه طيور وعند قدمه طريدة وإلى جانبه دن خمر.

ومعنى هذا الشهر في اللغة السكسونية (شهر الخمر) لأن أعنابهم تعصر فيه ليصنع منها الخمر. كما يعني شهر الشتاء حيث يبدأ الشتاء فيه.

أيامه ٣١ يوماً.

شهر تشرين الثاني

تشرين الثاني: اسم الشهر الحادي عشر من السنة الغربية وكان ثامن شهور السنة عند البابليين والسابع عند الرومان والعبريين — أصله من كلمة سريانية (تشرين حراي) أي الخريف اللاحق أو الثاني وهو في البابلية (تشريتو) أو (تشريتوم) وفي الآرامية (شرا) وفي العربية (شرع).

ووجه تسميته بالبدء والشروع يعود إلى أن تشرين الأول كان أول شهور السنة السريانية

وكان عند البابليين نوعان من السنة: سنة دينية تبدأ في نيسان وسنة شعبية أو حكومية أو مدنية تبدأ في تشرين وقد جاراهم بعدهم من أخذه منهم فكان لهم أيضاً سنتان: سنة دينية تبدأ في نيسان وسنة مدنية تبدأ في تشرين.

وكانت سنة السلوقيين تبدأ في نيسان وسنة الأرساسيين في تشرين الأول.

كان تشرين مقدساً عند البابليين يكرسونه للإله شمش (الشمس) فهو شهر الرب ذي الصفاء واللمعان مضيء الكون الذي يتطلع إليه الآلهة وبه يسر الإنسان.

وقيل إن اسمه (نوفمبر) مشتق من كلمتين لاتينيتين (نوفم- تسعة) و(امبر- شؤبوب) أي أنه الشهر التاسع في التقويم الروماني.

وكان بعض السكسونيين يطلقون عليه اسم (شهر الدم) نسبة إلى الأعداد الغفيرة من رؤوس الماشية التي تنحر فيه وخزن لحومها لوقت الشتاء وبعضهم يسمونه (شهر الرياح) نسبة إلى الرياح العاصفة التي تهب فيه بكثرة.

يسمى في مصر وشمالي إفريقيا (نوفمبر) وفي سورية ولبنان والأردن والعراق (تشرين الثاني).

أيامه ٣٠ يوماً.

المراجع

١- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج٨/ ص٤٠٤).
٢- مروج الذهب ومعادن الجوهر ــ ج٢/ ص٣٤٩).
٣- التقاويم لمحمد فياض- دار النهضة- مصر- القاهرة ١٩٩٩م.
٤- معالم وأعلام في بلاد العرب- أحمد قوامة- دمشق ١٩٦٥م.

الدراسات والبحوث

أنطون مقدسي والفلسفة الشخصانية

أحمد حيدر

كان الأستاذ أنطون مقدسي مدرساً للفلسفة في الجامعة السورية خلال الخمسينيات من القرن العشرين، وكانت مادة الميتافيزيقا التي يدرسها موجودة في السنة الثالثة. وكانت محاضراته خلال العام الواحد ذات موضوع واحد يُلقى على جيل واحد، ولم يكن يكرر محاضراته، بل كان يقدم في كل عام موضوعاً جديداً.

في العام الدراسي ١٩٥٣-١٩٥٤ كان موضوع المحاضرات: الحب في الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية. وقد جمعت تلك المحاضرات وقدمتها إلى وزارة الثقافة للنشر. فأنا من الجيل الذي أستمع إليى هذه المحاضرات

مفكر وفيلسوف سوري، رحل عن عالمنا مؤخراً، وهذا آخر نص كتبه بناء على تكليف من رئيس التحرير، كتمهيد على محاضرات لم تنشر للفيلسوف الراحل، أنطون مقدسي.
(*) العمل الفني: الفنان رشيد شمه.

التي تمثل فكر أنطون مقدسي الأساسي: الفكر الشخصاني أو الفلسفة الشخصانية: Personnalisme وهي فلسفة شائعة في عصرنا تلتقي مع الوجودية والماركسية، فهي قد ولدت في حضن الدين، ولكنها تطورت نحو العلمانية وأصبحت فلسفة مستقلة عن الدين، ولكنها لم تتخل عن مقولاتها الأساسية مثل مفهوم الشخص أو التشخصن والاستلاب والتشيؤ أو نزع إنسانية الإنسان إلخ.

كانت مجلة فكر التي يصدرها في فرنسا المفكر: (ايمانويل مونييه) هي المجلة الناطقة بلسان الفلسفة الشخصانية، وكان الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) من كتابها، وقد كان صديقاً حميماً للأستاذ أنطون مقدسي.

إن الحب هو علاقة بين - ذاتية -Inter subjectif علاقة حميمية أوصميمية Intime، تفترض الفرد المتخارج، غير المغلق على أناه الخاصة، فهو في حالة علو على ذاته، والحب لا يطلب ثمناً، فهو عطاء مجاني نزيه، سخاء نفسي، أو كرم روحي لا ينضب معينه.

تلكم هي محبة الإنسان للإنسان فهي علاقة الذات بالذات، علاقة الأنا بالأنت، إنها علوّ الفرد على ذاته، وانفتاحه وتوجهه نحو الآخر فالحب حوار بين ذاتين. ولكن المحبة المسيحية تقوم على علو آخر لأنها مرتبة أخرى فوق مستوى الحب بين الإنسان والإنسان فهي تتحرك على البعد الإلهي- الإنساني أو الإنساني- الإلهي: من الله إلى الإنسان أو من الإنسان إلى الله فهي أيضاً حوار ولكن بين الله والإنسان. والحب بين الله والإنسان هو الذي يشخصن الإنسان أي يجعله قادراً على التصعيد والعلو على ذاته، وهذا ما يعزز الحب على المستوى الإنساني، فمحبة الله لا تنفصل عن محبة البشر، والحب الإلهي ممتد في الحب الإنساني. المحبة المسيحية تتحرك على بعد عمودي، هو بعد التعالي نحو الله، فالعلو على المستوى الأفقي نحو الآخر لا يقوم بذاته ولكنه يقوم على علو أعلى منه، علو يمثل أعلى درجات التعالي جذرية، فهو علو المتعالي بذاته: الله تعالى. الحوار بين الله والإنسان هو حوار شخصاني ولكن الشخص الإلهي متشخصن في ذاته، أو قائم بذاته، بصفته المطلق، والشخص الإنساني يتشخصن بالحوار مع الله، بصفته النسبي أمام المطلق، أي الله نفسه. فالحوار بين الله والإنسان هو حوار بين مرتبتين من مراتب الوجود.

إن تشخصن الإنسان يعني أن يكتسب الشخصية بالتصعيد من مستوى الرغبة إلى مستوى المعنى الأخلاقي والانفتاح على

الحقيقة. إن عـالم المحبـة المسيحية الذي يؤلف إطار حمايـة الإنسان هو عالم محوره الشخص: الشخص الإلهي المطلق والشخص الإنساني النسبي. فالشخص هو محور أديان الوحي. ولذلك فالأفضل أن ندعوها الأديان الشخصانية.

إن مفهوم الشخص يؤلف تقدماً عظيماً بالنسبة لمفهوم الإنسان، فهو قد أغناه بأبعاد جديدة أهمها بعد الحياة الداخلية والحوار مع الـذات ومراقبتها بصفتها مسؤولة أمام نفسها وأمـام الله والمجتمـع، ولذلك فهي تمتلك الوعـي والإرادة والحرية والذات أو الشخصـ تتجلى في مصـير يؤلف المنحنى الشخصي لها، فزمانها ليس دائرياً كالزمان الإغريقـي، ولكنه خط بيـاني مفتوح على اللانهاية.

لقـد ظـل الشخصـ في الحضـارة اليونانية ملحقا بالميتولوجيا وحتمية القدر اللامعقولة، تلك الحتميـة التي تلف البشر والآلهة على السواء، ولم يبلغ مستوى النضج والتفتح الكامل للإمكاناتـه إلاّ في الأديان الشخصانية. فالحضارات متفاعلة متثاقفة وليسـت معزولة بحـدود صارمة كالحدود السياسية، ولكن المفاهيم الثقافية تنتقل في مناخاتها وتتغذى منها. فليس هناك مفاهيم خاصة بحضـارة دون سواها ولكن المفاهيم إرث إنساني مشترك، فمفهوم الشخص ليس وقفاً على الأديان الشخصانية، ولكنه ينشر في العالم، انطلاقاً منها. إن مفهوم الشخص مولود في عصـر الأسطورة البدائية ولم يمر مروراً عابراً في الحضـارة اليونانية، لكنها كانت محطة أساسية في رحلته العالمية.

يقال أحيانـاً إن الحضارة اليونانية هي حضـارة Logos أو القانون الكوني، ولكن لوغوسـ متضمـن في بنيـة الشخص فهو المعيار الناظم له.

يمكننـا أن نعتبر أديـان الوحي الثلاث تعبيراً عن ظهـور الشخصـ ومشتقاته في التاريخ، فالمحبة والحوار بين الله والإنسان لم تبـدأ إلا معها، فأديـان الوحي هي ثورة الشخص، مهما يكن موقفنا منها ومن الدين بصورة عامـة. يقول عـالم الاجتماع (الآن توريـن): «في الواقع جاءت أديـان الوحي، واليهودية علـى رأسها، بمبدأ تحقق الذات الإلهيـة. وقد عممت المسيحية هذا الاتجاه بقطعها للرابطة بين الدين وبين شعب معين وبإعطائها معنى غير اجتماعي لشعب الله. إنها تفصـل السلطة الزمنيـة عن السلطة الروحية بأكثر ممـا تخلط بينهما.. قطعت المسيحية الصلة مع الفكر اليوناني التقليدي الذي ارتبطت بـه الإيديولوجيا الحداثية.. فالثقافة اليونانية هي دين ولكن بلا تعالي،



ونظرة للكون تحتل فكرة الخلق فيها وضعاً محـدوداً، وفوق كل ذلك هـي فكر لا تظهر فيه فكـرة الشخص وكذلك فكرة العلاقات الشخصية بين فرد إنساني وإله».(1) وهكذا يحلل (جان بيـير فيرنان Vernan) غياب الذاتيـة في الثقافة اليونانيـة.. ولكن هذه الدعـوة المسيحية تتسـم بالعمومية. ينبغي في داخل هذه التشكيلـة التاريخية المتنوعة أن نعزل الفكر الـذي يعطي أهمية خاصة للعلاقة الشخصية، علاقة الإنسان بالله زهو الأوغسطينية.. هناك نص مشهور يدخلنا في رحاب هذا الفكر ويقع في الصفحات الأولى من الكتاب العاشر، وهو الأهم في اعترافات القديس أوغسطين فلنستمـع إليه: «سألت البحـر والأخاديد، والقوى الصاعدة للحياة فأجابـوني نحن لسنا إلهـك، ابحث فوقنا، سألت الريح العابر فقال لي الهواء وسكانه: لقـد أسرف انكسمانس، الذي قال إن المبدأ الأول هـو الهـواء وأنا لست إلهـك. سألت السمـاء والشمس والقمـر والنجوم، فقالوا لي نحن لسنا إلهك الذي تبحث عنه. فقلت لـكل هذه الكائنات حـول أطراف جسدي: إنكم لستـم إلهي ولكن خـبروني عنه شيئاً فصاحـوا بصوت عالٍ: لقـد خلقنا هو. إن سؤالي هو انتباهي وإجابتهم هي مظهرهم، فلـذا توجهت شطر نفسـي وسألتها: وأنتِ من أنت فأجابـت إنسان وهكذا تعارض في ذاتي من هو في الخارج ومن هو في الداخل، الجسـد والنفس. لمن أتجه كـي أبحث عن إلهـي الذي بحثـت عنه من قبـل بوساطة الجسـد من الأرض للسمـاء، بعيداً قدر ما استطعـت، وبقدر المدى الـذي تصله أشعة

بصري؟ الأفضل هو في الداخل والذي تدين له كل حركات الجسد والذي يرأس، ويحكم على كل إجابة،...»

ملكوت الله داخلكم كما جاء في الإنجيل، ونحن في حوار معه. «يتم في الغالب تحديد إنجاز (لوتر) انطلاقاً من كفاحه ضد الكنيسة وضد تلك الشبكة التي تتنامى وتتكثف مع الزمن مع الوساطات والممارسات السحرية التي تخلقها بين البشر والله. لقد أراد لوتر قبل كل شيء أن ينتهي من كل الوساطات ومن كل الطقوس كي يعود إلى جذب الإنسان إلى كلام الله أن يوبخ التقوى وأعمال البر (الخير)، وكل ما يعتقد المسيحيون أنهم بعملهم يضمنون نجاتهم، وهذا ما يدفعهم إلى الخطيئة والشهوة التي لا يستطيعون أبداً التحكم فيها، تاركاً إياهم لإرادة الله الطيبة وعدالته التي لا تكون قهراً وإنما دائماً محبة، وتكون طريقهم الوحيدة للنجاة.

المسيحي الحقيقي ليس هو الإنسان التقي، ولكن من ينقله إيمانه إلى الله، والذي يثق في فضل الله، حتى لو لم يكن لدية اليقين بأنه من الناجين.(٢)

التعالي الديني وعلاقة الإنسان بالله يتجلى واضحاً في الإسلام فالعلاقة بين النبي محمد وربه، أي تلقي الوحي الإلهي، كانت علاقة مستمرة. تقول عالمة الأديان (كارين أرمسترونغ): «كان نزول القرآن مختلفاً عن التوراة التي أوحيت إلى موسى - كما في الرواية الموجودة في العهد القديم- في لقاء واحد على قمة جبل سيناء». فالقرآن نزل على محمد صلى الله عليه وسلم آية آية، وسطراً تلو آخر، في فترة تبلغ ٢٣ سنة. كان نزول الوحي تجربة مؤلمة، فقد وصف محمد صلى الله عليه وسلم هبوط الوحي (لم أتلق الوحي مرة إلا وشعرت أن روحي تكاد أن تخرج مني). كان عليه أن يصغي متمعناً إلى الكلمات الإلهية. قال إن مضمون الرسالة الإلهية كان أحياناً واضحاً: بدا كأنه يرى جبريل ويسمع ما كان يقوله. وأحياناً أخرى كانت الأصداء تخف عندما أكون مدركاً لرسالتها.. ففي القرآن يخبر الله محمداً أن يستمع إلى المعنى غير المترابط بانتباه، أي بما سماه وردزورث (سلبية حكيمة). يجب ألا يندفع لفرض كلمات أو لفرض معنى مفهوم معين، بل عليه الانتظار حتى يفصح المعنى الحقيقي عن نفسه، في وقته المناسب: (لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه). لقد كانت عملية صعبة..، كان محمد (ص) يدخل في حال نشوة، وكما يبدو، كان يفقد وعيه أحياناً. كان يتصبب عرقاً.

حتى في يوم بارد، وكان غالباً ما يشعر بوطأة داخلية مثل الحزن الذي كان يجبره على أن يخفض رأسه بين ركبتيه..

ليس مستغرباً إذا وجد محمد (ص) هذه الإيحاءات عبئاً هائلاً عليه، فهو لم يكن يعمل فقط في إيجاد حل سياسي جديد كل الجدة لشعبه، بل كان أيضاً يؤلف إحدى الروائع الأدبية الروحية على مر العصور. لقد اعتقد أنه كان يضع كلمة الله- في لغته العربية، لأن القرآن ذو أهمية مركزية للروحانية الإسلامية، مثل أهمية يسوع (لوغوس -الكلمة) بالمسيحية»[٣]. عن: (كارين ارمسترونغ) كتاب: تاريخ الله المترجم إلى العربية بعنوان الله والإنسان. إن العلاقة بين الله والإنسان تتجلى في الوحي، كما رأينا في نص (ك ارمسترونغ)، والنص التالي يوضح هذه العلاقة: «..اعتقد أن المسلمين قد تصوروا الله دائماً تصوراً مشخصاً بالمعنى الذي يفهم عادة من هذه الكلمة، ولو أن تصورهم للطبيعة الإلهية قد يبدو أحياناً بشكل لا يتفق مع ما يفهمه الغربيون من كلمة Personnality ولكن ما الذي نعنيه بالضبط عندما نتكلم عن شخصية الله؟. سأكتفي هنا بذكر رأي معاصر في هذه المسألة وهو الأستاذ (ويب Weeb) يقول: «إننا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان وجود صلات شخصية بينه من حيث هو معبود، وبين الإنسان من حيث هو عابد. وإن هذه الصلات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو بولغ في جانب تشبيهه». وهذا تعريف من السهل أن نتخذه نقطة البدء في بحث موضوعنا، ولو أنني لا أظن أنه مما يقتنع به علماء الكلام من المسلمين..

ونحن نعلم أن الصلات الشخصية بين العبد وربه يستحيل الكلام فيها من غير الاعتراف بشيء، من تشبيه الله، من غير أن يوجد شيء، من التجانس الخلقي بين العابد والمعبود.[٤]

ويعقب نيكلسون: «وليست الحال الدينية الخاصة التي يشعر فيها صاحبها بصلة شخصية تربطه بالله، قاصرة في الإسلام على الصوفية، كما أنها ليست قاصرة على الصوفية في أي دين آخر،.. الناحية الخاصة التي نعنى ببحثها في موضوعنا - وهي ناحية الشخصية الإلهية- ترجع بنا إلى النبي الذي ابتدأت به فكرة الشخصية الإلهية في الإسلام، والذي كانت شخصيته هو نفسه في القرون الوسطى موضع حب صوفي أشبه بذلك الذي شعر به المسيحيون نحو شخصية المسيح. فيجدر بنا إذن أن نتحدث قليلاً عن الصلة التي كانت بين

محمد وربـه.. سأسلم مبدئياً بصدق محمد بدعواه، وبحقيقــة نبوته، وهي مسألة طالما شك فيهــا النــاس أو أنكروها. وحجتي في ذلــك أنها بــين المسائل التــي أجمع عليها المسلمــون، وثانياً لأنني أعتقــد أن أي فرد يخالــف هذا الرأي يعجز عن أن يفسر نشأة الإسلام وتاريخه الأول..

يقــول الأستــاذ (ويــب Weeb) الذي أخذت بتعريفه للشخصية: إن الإسلام يميل إلى تصويــر العلاقــة الشخصيــة بين الله والإنسان بصورة العلاقــة بين السيد الذي لا مرد لأمــره وبين عبده، ولكن هذا وصف لا يصــدق على الإســلام بوجه عام، فهو لا يفسر لنا سر حماسة محمد لدعوته، ولا يسع القارئ للصور المكية القصيرة التي تجدونها في آخر القرآن -بالرغم من أسبقيتها في زمن النزول- أقول لا يسع القارئ لهذه السور إلا أن يشعر بأن الرسول كان يحس -كما نقول- بشيء مــن الاتصال بربه، أي أنه كان يحس - بعــد أن مــرت به فترة من الغــم والنزاع الباطنــي- لا أن روحــاً خبيثة قد حلت به، بل إنه استــولى عليه روح الله الذي اختصه بعنايتــه كما اختص الأنبيــاء السابقين من قبله لينــذروا قومهم من عذاب يوم عظيم. يقول الله تعــالى: «كَلاّ إِذَا دُكَّتِ الأَرْضُ دَكّاً دَكّاً، وَجَـاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّـاً صَفّاً، وَجِيءَ يَوْمَئِـذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّـرُ الإِنسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى» (سورة الفجر ٢١-٢٣) من هذا يتبين كيف حركت فكرة القيامة الرسول في أعماقهــا، وكيف أزاحت من تلك النفس كل عقبــة، وجعلت محمداً يولي وجهه شطر ربه الــذي يقول «ادْعُونِي أَسْتَجِــبْ لَكُمْ» (سورة غافــر ٦٠) وهكذا يــولى المسلمون وجوههم شطر ربهم مباشرة.

و الناظــر في القرآن يتبــين أن محمداً يتكلم بلسان النبــي... وهو يتكلم بصوتين. كل منهما صــارخ مــدوٍّ. وإن كان أحدهما أعلى من الآخر والأكــثر تكراراً. فبالصوت الأول يجهر بأن الله ملك مستو على عرشه، واقــف بالمرصــاد لعباده، معــذب من يشاء ويغفر لمن يريد، يمحق الكفار والفجار ويعفو عــن المؤمنــين الذين يعملــون الصالحات. وبالصــوت الثاني يعلــن أن الله هو الحق، وأن ما يدعونــه من دونه هو الباطل (سورة الحج ٦-٦١)، وأن كل شيء هالك إلا وجهه (القصص ٨٨)، وأن كل من على الأرض فان ولا يبقــى غير وجه الله (الرحمن ٢٧)، وأن الله هو نور السماوات والأرض (النور ٣٥)، وأنــه أقــرب إلى الإنسان من حبــل الوريد (ق١٦) وأنــه لا يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو

رابعهم، ولا خمسة إلاّ هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلاّ هو معهم (المجادلة٧) إلخ إلخ..

أليس كل ذلك من العبارات التي لا تكل ألسنة الصوفية عن ترديدها، لأنهم نظروا إلى الله قبل كل شيء وبعد كل شيء، نظرتهم إلى المحبوب بالذات. أما الرسول فقد أحب الله هذا الحب أيضاً، وإن امتزج حبه بشيء من الرهبة والخوف من الله. وقد وصف الله نفسه في سورة البروج -وهي من السور المكية- بأنه (الودود) كما وصف نفسه في كثير من الآيات القرآنية الأخرى بأنه يحب المتقين ويحب المتطهرين وغير ذلك. أما حب الإنسان لله فقد ورد ذكره في القرآن ثلاث مرات فقط، تعنينا منها واحدة وهي قوله: «قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (آل عمران٣١) وذلك لأنها أولاً تشير إلى المكانة التي وضع محمد فيها نفسه من ربه، وثانياً لأهميتها التي تظهر عندما نبحث في مكانته في علم الكلام الإسلامي. وفي آية أخرى يقول: «قُلْ أَطِيعُواْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ» (آل عمران ٣٢)، وهنا يظهر أن محمد(ص) يشعر بشعور عيسى (عليه السلام) الذي يقول: «من تقبلني قد تقبل من أرسلني» (إنجيل متى ١٠، ٤٠)، كما يقول أيضاً: «إن الأب نفسه يحبكم لأنكم قد أحببتموني» (إنجيل يوحنا ١٦، ٢٧).

و مهما يكن من أمر، فإن في القرآن الشيء، الكثير مما يصلح أن يكون أساساً حقيقياً للتصوف الإسلامي، أو بعبارة أخرى: إن صلة محمد بالله كانت لها صبغة صوفية على الرغم من أنها لم تكن صلة قرب محض، أو إلف محض. وأعني بقولي (إنها كان لها صبغة صوفية) أن الرسول كان في حالة حضور مع الله وأنه كان يدرك ذلك من نفسه إدراكاً مباشراً. وهذا هو التدين في إحدى حالاته وأعمقها، وفي أكثر ما يكون حيوية. وإنني على يقين من أنه لولا ذلك لما نجح محمد (ص) في تأسيسه الإسلام.(٥)

الحوار بين الله والإنسان الذي تؤسسه المحبة حاضر في الإسلام مثل حضوره في المسيحية، والإيمان يبنى على اللطف الإلهي لا على الخوف.

هذا الوجه قائم على قاعدة واقعية وعقلانية فالنبي محمد (ص) هو الذي نزل إلى قبو الشخصية الإنسانية حيث تكمن الرغبات، الرغبات في الجنس والمال.. فنظمها وأقام لها أقنية وسدوداً لئلا تنفجر وتزلزل بنية المجتمع.. وهذا واضح في آيات القرآن الكريم التي تهتم بالعلاقات الاجتماعية وبالعلاقات الروحية علاقة

الإنسان بنفسه وبربه. والمحبة المسيحية تتجلى في حادثة فذة تؤلف انقطاعاً في مجرى التاريخ، بين ما قبلها وما بعدها، ففيها يتقاطع المقدس والدنيوي. فقد أرسل الله ابنه المسيح إلى العالم ليعاني البؤس والشقاء مثل البشر، فتعذبّ ومات على الصليب لكي يفدي البشر بنفسه. قول القديس (ترتوليان): «لقد صلب ابن الله، وهذا غير معقول، ولذلك فإني أؤمن به»، وهذا الإيمان هو مفارقة مذهلة حسب آية الإنجيل: «طوبى لمن آمن ولم ير». فالإيمان يستند إلى الحياة الداخلية للإنسان وليس إلى وقائع العالم.

إن منطق المحبة مفارق لمنطق العالم ومناقض له، وهذا ما يتجلى في تجربة الإيمان: فالمسيحية ليست تعاليم، ولكنها الإيمان بحادثة فذة، الإيمان بأنها حدثت في التاريخ، فقد هبط ابن الله إلى العالم وتعذب ومات على الصليب، وبذلك فدا البشر بنفسه.. والمسيحي الحق هو من يهتدي بتجربة المسيح ويمنح نفسه للبشرية على نحو ما. فالمسيحية ليست التعاطف ولكنها منح الذات.. فهي تعني الرحمة أيضاً، إنها فعل عطاء الذات للآخر وللبشرية كلها. إن حمل الصليب هو رمز المحبة في حدها الأقصى، وهو يلخص الإيمان المسيحي كله. المحبة في المسيحية تعادل (لوغوس LOGOS) اليوناني، فهي القانون الذي يمسك بالوجود ويحول بينه وبين الانهيار، فهي تربط بين الله والعالم. ولكن الإيمان المسيحي الذي تؤسسه المحبة بين الله والإنسان يعاني أزمة في عصرنا، والإلحاد المفكرين مثل (فيورباخ وألبير كامو)، ليس نتيجة التأمل في العالم الحديث، أي نتيجة معاينة الواقع الرديء للإنسان.

يقول (هنري أفرون) في كتابه عن فيورباخ فيلسوف الإلحاد: «علينا ألا ننسى أن فيورباخ المفكر الذي بزغ في القرن التاسع عشر حيث وصلت أزمة العصور الحديثة إلى ذروتها، لم يكن يرى في الأمر اختياراً بقدر ما كان يرى فيه معاينة. فإذ ذاك يبدو الشعور الديني غائباً عن عالم لم يعد يؤمن بالوحي لأنه انفصل عن التعالي إن فيورباخ مثل معاصره كيركجور. ينعي على المسيحية كونها قد أصبحت في عالمنا الحديث: متحللة، واهنة، مريحة، حرفية، وإبيقورية (باحثة عن اللذة) إنه ملحد دون شك ولكنه ملحد بسبب غلوه في الدين.[٦]

وقد علّق كاتب كاثوليكي هو (آرثر جبسون) على (كامو) قائلاً: «لقد نجم إلحاده عن ملاحظته الثاقبة لعالم مجنون عالم قاس عالم أعمى عالم عابث وجد فيه

عدداً كبيراً مــن الموجودات البشرية يتجنب بحرص بالغ وضــع الفناء الذي هو في ذاته وضع رفيــع لأنه يميز الإنسان عن الكائنات كلها».

ولكن الناس يهربون من الموت، يستبعدون فكــرة الموت على أنها فكرة مثبطة للعزيمة، وذلــك لافتقارهــم إلى الشجاعة الضرورية لمواجهــة القلق الذي تثيره هذه الفكرة. لقد قيــل إن المحبــة قوية كالمــوت، ولكن فكرة المــوت في هذا العصر تدمر إمكانية المحبة. فقد فقد إنســان العصر القدرة على الحب لأنه محاصر بالخــوف والعدمية. فالإلحاد يغزو الإنسان من خارجه. والإنسان المعاصر يعاني انفصــالاً أليماً بين الشعور الأخلاقي في داخله وبين الدين المستلب الذي استولت عليــه السياســة العدمية، فإنســان العصر هو فردية ذريــة مستأصلة لا جذور لها ولا انتماء فهي تمضي مع كل ريح.. فهي نقيض الشخص فالإنسان الحديث لم يعد شخصاً، ولم يعــد قادراً على الحــب، فهو فقد نقطة استنــاده في العالم فهو لا يعــرف أين يسند رأسه، وهذا ما تعــبر عنه الآية الكريمة في صورة قاسية: «وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ»[٧]

المحبــة المسيحيــة منوطــة بالشخص الإلهــي- الإنساني الذي أصبــح غائباً عن عصرنــا، وبغيابــه غــاب الإنســان نفسه، فالإنســان - الشخص هو كائن أنطولوجي، متجذر في الوجود، فهو في علاقة مع نفسه وعلاقة مع الآخريــن وعلاقة مع المتعالي.. وهــذه العلاقات هي التــي تؤسس الإيمان في النفــس البشرية. ولكــن الإيمان لا محل لــه في سيكولوجية الإنسان الحديث، فبنيته النفسية مصممة وفق أنموذج مغلق، منفصل عن عالم الحقيقــة والقيمة، ويعــد التعالي بكليته، التعالي الديني، الفلسفي، الأخلاقي، الجمــالي.. معطل عنده، فهــو إنسان البعد الواحــد، حسب عنــوان لـ (ماركــوزه) أي بعــد الحياة اليومية.. وهــذا الإنسان تبرره إيديولوجية وضعيــة positive، فالإنسان ليس ســوى ظاهرة طبيعيــة يدرسها العلم الوضعــي فنحن في عصــر الفردية الذرية Atomique الشاردة التي لا ناظم لها سوى المعايير الخارجية، ولا انتماء خارج الأنا.

المحبــة الإنسانيــة منوطــة بالشخص، والمحبــة اليونانيــة منوطة بالإلــه (ايروس Eros) إلــه الجمــال والعشــق.. ونزعتــه الجمالية تحمله على الهيام المجنون بالجمال المطلــق، ولتلــك جعله أفلاطــون، الذي لا تنفصل فلسفته عن النزعة الجمالية، جعله نابض الجدل الصاعد في فلسفته. فعالم المثل

الأفلاطوني يمثل الوجود الحق للعالم، فهو لذلك يمكر الجمال المطلق.

إن إيروسي Eros يمثل غريزة الحياة في نظرية فرويد التي تقابل غريزة الموت، فهو لذلك لا ينفصل عن الغريزة والشهوة الجنسية أو الشبقية Érotisme المشتقة من اسمه. فالمحبة اليونانية ذات طابع جمالي - إيروسي (شبقي أو شهواني)، أما المحبة المسيحية Agapé فتقوم على احترام الفرد الإنساني بصفته ذاتاً أو شخصاً، أي كائناً أخلاقياً. ويرى الفيلسوف الأخلاقي (كانط): أن الإنسان ينبغي اعتباره غاية في ذاته لأنه قيمة في ذاته، فلا يجوز اعتباره وسيلة أبداً. وعبارته المشهورة: «لو كانت سعادة البشرية كلها متوقفة على قتل طفل بريء لكان هذا عملاً غير أخلاقي». وهذا يعني أن الإنسانية كلها مكثفة في الشخص. وهذا مايلتقي مع الآية القرآنية الكريمة: « مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً » (المائدة ٣٢). إن المحبة الشخصانية المسيحية الإسلامية تضحي بالجمال على مذبح احترام الإنسان بصفته قيمة أخلاقية.

إن إيروس ليس شخصاً ولكنه نزعة، وقد حل محله الشخص في أديان الوحي، ومع الشخص ظهر نمط جديد من الحب هو الحب الصميمي للآخر نرى خلاله الذات العميقة للآخر. فالتعاطف مع الآخر هو الذي يؤهلنا لمعرفته بضرب من الحدس. إن الفيلسوف (برغسون) يعرف الحدس: «بأنه التعاطف الذي به نخترق ماهيات الأشياء». ولا بد من أن نضيف ماهية الإنسان أيضاً، فالمحبة المسيحية هي لقاء إنساني صميمي، حميم يقوم على التعاطف. وفي عصرنا هذا الذي يعاني من جرح الإلحاد، وضياع الحوار ببعديه الإنساني - الإلهي والإنساني-الإنساني، عصرنا المغلق على الأنا، فهو عصر عدمي.. تضيع المحبة الشخصانية بضياع التعالي ويصبح الفرد واقعة ذرية هاربة من الصميمية.

في العصور العدمية يتعاطف الناس تعاطف القنافذ: إلى الدرجة التي يبدأ عندها وخز الأشواك: أشواك الأنانية والحذر وسوء الظن، والبارانويا.. وفي العلاقات الإنسانية: الصداقة والحب والزواج.. نجد أن الصميمية مفقودة والعلاقة هشة لا قوام لها.

عصرنا عصر مأساة، ونحن نجهد في سبيل ألا نفهمه كذلك.

فأهم سمة لعصرنا هي تفادي العلاقة الحميمية، العلاقة الصميمية Intimité وتجنبها بدلاً من الوقوع فيها والانجرار

إليها. «إن الجنس في هذا العصر ليس أقل مما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر، فالعكس هو الصحيح، إلا أن الجنس بالنسبة للشخصية النرجسية الحديثة، يتجنب الحميمية إلى درجة الانفصال عنها».[8]

انفصال الجنس عن الحميمية، تلكم هي المشكلة التي اكتشفها بدوره المفكر الماركسي (هنري لوفيفر)، وعرضها في مقاله عن الحداثة: «إن الفصل الذي لا يمكن تفاديه، والشقاق الحاصل بين البيولوجي والإنساني، يعودان بمحصلات أليمة: برودة قاتلة، وإذا لم نشأ أن نجتر الكلمات: فتور رهيب شامل.. لدى النساء والفتيات خصوصاً، كما هو معروف، ولكنه فتور لا يوفر الفتيان أيضاً. إن النساء يتحررن من خلال الفتور، أو من خلال الاشتعال الكاذب، وهذا ما هو أسوأ.

أما عن الفتيان فإنهم لم يحدث لهم أن تشككوا بفحولتهم مثلما يحدث اليوم. ويعرف الأطباء، و الأطباء النفسيون، والمحللون النفسيون... أكثر من سواهم عن اللااكتفاء (عدم الإشباع)الحاصل..

و يعمل هذا الشقاق على تحرير العملية الجنسية من الرغبة، وطبع هذه العملية بالتجريد».[9]

«التميز بين الحب (أي الجنس معاشاً على نحو إنساني) وبين الحاجة الجنسية (أي إعادة الإنتاج البيولوجي)، قد بدأ يدخل شيئاً فشيئاً حيز التطبيق.. بذا صارت الحاجة الجنسية تفتقد طابع الحاجة، وصار الإنسان الحديث يقتحم هذه القوة (السحرية) المهيبة: الرغبة التي تولد من الحاجة وتختلف عنها اختلاف «عالم» عن «عالم» آخر في ذات المجموعة الكونية.

إن الحداثة في النهاية، ما هي إلا هذه المحاولة في اكتشاف الرغبة واستملاكها.. من هنا بدأنا نرى ارتقاء الجنس إلى اللغة، وهو يتحول إلى مجرد خطابات حول (إيروس) Eros وثاناتوس Thanators و أغابيه Agape، إذ إن التحكم غير الأكيد، بعد، من جانب الوعي، بالعنصر البيولوجي، إنما يقود إلى ما يشبه أزمة أخلاقية، حيث يصبح إرواء الحاجة أمراً يسيراً، يصير الكثيرون يحققونه بدون المرور في الرغبة، كما لو كانت الرغبة تفرض قيوداً و إلزامات موروثة من قرون الإلزام والإكراه.

فالحب الحديث يبحث عن طريقه بين التحقيق المباشر للحاجة الجنسية، ذلك التحقيق الذي يستبعد الهوى والاحتدام العاطفي، وبين الهوى المجاني واليائس، أو بين اللذة الخام و الإباحية المجردة».[10]

إننا نحيا ضمن مناخ الحداثة حيث «يشكل القلق والانحصار والوحدة ظواهر

نفسية تتعاظم يوماً بعد يوم.. دعونا نذهب أبعد من النزعة النفسية الفردية ومجال الانطباعات والتعبيرات».

هنـا، ألا يتمثـل (الجديـد) الحقيقي و(الحديث) الحقيقي بالتناقض الصارخ بين الوحدة الفردية المتعاظمة، وبين تجميع الحشود و رصها في المدن العملاقة والمصانع الضخمة والمكاتب الفارهة وفي الجيوش والأحـزاب؟. إنه الصراع بين هذا (التفتيت الـذري) L'atomisation الذي تشهده حياتنا الحديثة (و قد جرى فضحه مراراً، ولكن بصورة واحدية دائماً) وبين التنظيم المفرط Sur-organisation الذي يؤكد هذا التفتيت، يرافقه ويستلزمه بطبيعة الحال.إننا نرى أمامنا تشريك المجتمع (من المشاركة والاشتراكية) (-Socialisation Delasociété) وهـو يتلاحق ويضطرد. فشبكة العلاقات والاتصالات تصبح أكثر تركزاً و فاعلية، في الوقت ذاته الذي يتعاظم فيه عـزل الوعي الفردي وإسـاءة معرفته. عند هذا المستوى يقيم التناقض.

لقـد أصبحت الحاجة إلى الأمن- وهذا أيضاً مفهوم يصعـب حتى الآن تحديده أو صياغتـه.. يظل الأمن يشكل أول التطلعات وأوضحهـا. لكن، في الوقت نفسه، ما من حقبة أعطت قـدراً موازياً من الأمثلة على الفظاظـة (فحتى مراحل ما قبـل التاريخ الإنساني، أي التاريخ مثلما يدعوه ماركس) كانت بعيدة عـن أن تنتهج مثل هذا النهج!. إن حقبتنا لم ترتدع عن أي من أنواع الرعب: قتل الإنسان والإبـادات الجماعية وحروب الفتـك و«التطهيـرات» السياسيـة وتهجير السكان الخ.. هكذا تشكل المطالبة بالرفاه، والعنـف المعمم، وجهين اثنـين للوحة كبيرة واحدة. فالحاجـة إلى الأمن تتماشى دائماً مع انعدام الأمن..

إن الحقبـة نفسها تشجـب التراجيدي وتمضـي قدماً في التراجيديـا. فهي حقبة العنـف المنفلـت، التـي لم تعـد ترغب، مع ذلـك، بسماع شـيء عن الأهـواء العنيفة، ربما لتشبعهـا بالعنف.إنها تحتمي، خائفة، بالتطابـق والعاديـة، وترفـع (الابتسامة) كشعار فهي تطمئن نفسها وتتطهر، بقدر ما تستطيع، عبر (المزاج الفكه) والطيبة والنزوع الإنساني، المرموز إليها كلها بالضحك شديد الاستقبال».[11]

إن النظريـة النقدية تلح علـى النتائج النفسية المترتبة على هشاشة الحياة الحديثة. إن (غيدنـز)، أحد أركانها، يعنى على سبيل المثال بـ (أمن الذات الأنطولوجي).

و يشير الأمن الأنطولوجي إلى إحساسنا القوي بواقعنا ومشروعية كينونتنا.

و نظـرة (غيدنـز) إلى مشكلـة الأمن الأنطولوجي هي نظـرة تفاعلية اجتماعية مميـزة...و يبدو أن (غيدنـز) يفترض أن التفاعل بحد ذاته سوف يجعلنا في مأمن، لأن الذوات الإنسانيـة هي، أنطولوجياً، كائنات متفاعلـة مرنة، وإذا مـا أقمنا من التفاعل ما يكفـي فسوف نغدو آمنـين أنطولوجياً، إن لدينا عالمـاً داخلياً يصوغ ما نقوم به في تفاعلاتنا.

و غيدنز يعتمد على أعمال ر.د. لانغ في تناوله الأمن الأنطولوجي، وكان هذا الأخير قد رأى أن انعدام الأمن الأنطولوجي المزمن يشـكل أساس المرض العقلـي (الفصام)، حيـث يعـاني الفصاميون من انعـدام أمن شديد بصدد هويتهم ويكونون عاجزين عن تأكيد استقلالهـم أشد العجز، بحيث يغيب لديهم كل إحساس بالهوية الشخصية. ثم إن لانغ يؤكـد أن الأمن الأنطولوجي ليس ذلك الشرط الوحيـد الذي يمكـن تحقيقه، بل يوجد في حالة مـن التوتر مع انعدام الأمن هي مصدر حريتنا واستقلالنا.

و ذلكـم هو نـوع مـن الديالكتيك بين إحساسنا بالارتباط وإحساسنا بالانفصال، فحتـى الأسوياء الأصحاء عقليـاً ينوسون، كجـزء مـن شرطهم السـوي بـين الشعور بطغيان الآخرين عليهـم و الشعور بالرغبة في الارتباط بهم». (١٣)

(ويحـاول بعض علماء الاجتماع تعريف الحداثة على نحو أكثر إيجابية وذلك من خلال مبدأ (الحركيـة Mobilité)، مثلاً: حركة التقنية، والحركية الاجتماعية (العلاقات بين الأفراد وبينهم وبـين المواضيع والعمل، بما تشهده، هذه العلاقات من انقلابات دائمة) والحركية: الثقافيـة والحركية الأخلاقية، والتكيف المتجـدد وقد أصبح ضرورياً بفعل عوامل التغيير.. إن المفاجئ في تحليل كهذا هـو التناقض الحاصل بـين إلزامات مبدأ الحركية، وبين تركـز الاهتمامات العامة- علـى كل الأصعدة- علـى مشكلات الثبات والأمن والبقية والتوازن. أفلن يكون الصراع الناجم أكثر جوهرية من كلا الطرفين؟.. إن الصيرورة تتسارع و تلهث في كل الأنحاء.

و مـن كل الجهـات يرفـع البشـر إلى المصـير.. ندائهـم اليائس: «توقـف! دعنا بسـلام، لا يمسسنـا الأذى ننعـم بالهدوء. كف، ليس فقط عن تدمـير الكوكب، وإنما عـن كل فكرة تدمـير. دعنا نحيـا حياتنا، وأرحنا!». (١٢)

الإنسان يطمـح إلى الأمن الأنطولوجي ولكـن الضرورة تلفـه في صيرورتها العنيفة التي تحول بينه وبـين التشخصن والذاتية وبذلك يفقد القدرة على التوازن والحب.

العدمية (التهلستية Le Nihilisme)

«لقد مات الله ومــات الجمال معه. كل شــيء مباح. لا شيء يمنــع انفلاتة العنف. ليست الأخلاق بقادرة على فعل شيء. والفن لا يعوض الحيــاة، الحياة الحقيقية، الحياة الغائبة. الفن يساهم في صنع الاستلاب. ثم هاهو الفن يجــف. سيموت الفن تاركاً إيانا في العراء.

ليست العدمية انحــداراً. إنها الاختبار الحقيقي.

إذا كان لنظريــات (نيتشــه) شــيء من العمــق، فإننــا الآن في العدميــة. بــل إننا نلمح حتــى المخرج منها الآن، نلمح الانفتاح والخلاص. سوف نخرج منها في اللحظة التي يتفق فيها الفلاسفــة والأخلاقيون وعلماء الجمــال على الرثاء لدخولنــا في العدمية. تلــك العدمية التــي لا تعمــل التحريمات المسنــة بحقها إلا تقنيها والكشف عنها في آن. العدمية، من غير الممكن اغتفارها لدى الوعي الاعتيادي، الصاحي.. العدمية تعلن عــن مستقبل آخر.. إننا مــن العدمية الآن في الصميــم. كيف تمكــن الإجابة؟ ما من شك في أن العدمية ملازمة للحداثة. ويوماً ما، ستبدو الحداثــة، صراحة، كما لو كانت حقبة العدمية.. ليس بمقدورنا في الحقيقة الاستغناء عن الفرضيات المتطرفة من أجل أن نفهم الحداثة مثل تخريب المعمورة».(١٤)

العدميــة هي إلحاد جذري: إلحاد بالله والإنسان والقيم.

و لابــد لنــا أخيراً مــن التســاؤل حول قصــد الأستاذ أنطــون مقدسي من اختيار هــذا الموضوع بالذات: الحــب في الفلسفة اليونانية وفي الفلسفــة المسيحية. ترى هل كان مجــرد أكاديمي يعــرف طلابه بالتراث ويدربهــم علــى معالجة مشكلاتــه وبذلك يدخلهــم الفلسفة من بابهــا العريض، باب المشكلات الإنسانية؟

يقــول هيجــل: لــن تستطيــع أن تكون أفضل مــن عصــرك، وفي أحسن الحالات لست سوى عصــرك. وأنطون مقدسي كان أكثر من أكاديمي، أكــثر من مدرس فلسفة، كان فيلسوفــاً شخصانيــاً يعتــبر العلاقــة الشخصانية أو العلاقة بين - الذاتية: علاقة الحب أو الكراهية أو اللامبالاة، وبتعبير أدق: موقف التخارج والانفتــاح على الوجود، أو موقف الانغلاق على الأنا، الأول هو موقف الحب والثقــة بالآخر وبالوجود، والثاني هو موقف الشعور بعــدم الأمن وبالتالي تجنب الضميميــة أو الانفتاح، والاعتصام بالحذر وسوء الظن إلى درجة (البارانويا)..

كان أنطــون مقدســي يعتــبر العلاقات

بين الذاتية Inter- Subject بصورتيها: الإيجابية و السلبية، الانفتاح والانغلاق.. هي مقياس الحضارة، فالحضارة تتجلى من خلال انعكاسها في الشعور الفردي، والفرد هو مقياس الحضارة، وهذا يعني أن جوهر الحضارة هو أخلاقي وليس تقنياً.

موقف الانفتاح هو موقف الحب، أما موقف الانغلاق فهو موقف الكراهية التي تنذر بالعدمية. إن العدمية هي التعبير عن بؤس العصر، عن مرضه القاتل، ويمكن الاقتراب من فهمها، من خلال مفهوم الطاقة واقتصاد النفسي، فالعدمية هي نزعة البقاء في مستوى الحد الأدنى من بذل الطاقة، واقتصادها النفسي خاضع للأنا الشحيح أو اللئيم، فاللؤم مشتق من لَمّ أو انكمش، فهو حالة مرضية هي نقيض السخاء الروحي أو الطبع الكريم القادر على منح الحب المجاني النزيه، فاللؤم هو مرض في الطبع، فهو دون مستوى التقييم والاعتبارات الأخلاقية، وذلكم هو جوهر العدمية التي تخضع الشعور الإنساني لاقتصاد الأنا، فالعدمية هي عطالة نفسية تقابل العطالة الفيزيائية في الطبيعة، وهذا ما يفسر انغلاق الأنا على ذاته ورفض الانفتاح على الوجود بأبعاده: بعد التعالي نحو القيم، وبعد التلاقي مع الآخر.. فالعدمية هي مرض في الحضارة والشفاء منها يعني عودة الحضارة إلى الحالة السوية، حالة الصحة.

إن أنطون مقدسي قد عاش عصره وتفاعل معه وعانى مشكلاته وفي مقدمتها: بؤسه العدمي، ذلك المرض القاتل الذي ينبغي الشفاء منه بالحب، فالحب والعدمية على طرفي نقيض،. الأول يمثل الانفتاح والثانية تمثل الانغلاق، الذي يهيمن على عصرنا.

ولكن أنطون مقدسي يراهن على ميتافيزيقا الحب التي تشخصن الإنسان، تساعده على الانفتاح. وهذا ما نجده في التحليل النفسي: فبدون التعاون مع الآخر نفشل في فهمه، و بالتالي نفشل في فهم أنفسنا، وبذلك يضمر الشعور بالذات الذي يقوم على تجربة المشاركة، فلا أنا بلا أنت كما يقال. وبمقدار سخائنا في بذل الحب للآخر، نسمو بإنسانيتنا: «وأن نكون قادرين على أن نجلس في علاقة حقيقية مع كائن إنساني آخر، يساوره قلق عميق أو شعور بالذنب أو يعاني مأساة معلقة فوق رأسه هذا الموقف يعتبر أسمى ما في إنسانيتنا جميعاً. وهذا ما يجعلنا نؤكد على أهمية التلاقي (اللقاء الصميمي أو الحميم Intime مع الآخر) بدلاً من مجرد العلاقة.

و في هذا التلاقي لابد أن أكون قادراً-

إلى حد ما- على معاناة ما يعانيه المريض و وظيفتي كمعالج، هي أن أكون منفتحاً. على عالمه».[15]

إن علاقة الحب في الدين (الإسلام والمسيحية)، أي علاقة الله بالإنسان، تشبه علاقة المحلل النفسي بمريضه، ففي الحالتين نجد إنساناً يتلقى الحب من ذات قادرة على منحه. فالموقف الديني والموقف العلمي يتقاربان، ويمكن أن يكونا متعاونين، وهكذا يكون رهان أنطون مقدسي على ميتافيزيقا الحب أو فلسفته، قائماً على أساس راسخ، فالحب (ينبغي) أن يقهر العدمية إذا كان للإنسان مستقبل.

الهوامش

١- الان تورين، نقد الحداثة، الترجمة العربية.

٢- المصدر السابق.

٣- كارين ارمستونغ، تاريخ الله، مترجم إلى العربية بعنوان الله والإنسان.

٤- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مقالة الشخصية في التصوف، الحضارة الأولى.

٥- المصدر السابق.

٦- هنري افرون، فيورباخ، الترجمة العربية.

٧- سورة الحج: ٣٠-٣١.

٨- الان هاو: النظرية النقدية: (مدرسة فرانكفورت)- ترجمة ثائر ديب.

٩- هنري لوفير، مقال: ما الحداثة، الترجمة العربية.

١٠-المصدر السابق.

١١-المصدر السابق.

١٢-آلان هاو: النظرية النقدية: (مدرسة فرانكفورت)- ترجمة ثائر ديب، ص١٨٨.

١٣-هنري لوفيفر، مقال: ما الحداثة، (مصدر سابق).

١٤-المصدر السابق.

١٥-رولو ماي، الأسس الوجودية للعلاج النفسي، الترجمة العربية.

التصوف والموسيقى

محمد قجة ✻

نشـأت الموسيقى مواكبة للفطرة الإنسانيـة في الانسجام مع الإيقاعات والأنغام. وتطورت من خلال ارتباطها بالسحر والمعابد القديمة، واستخدامها في تلك المعابد على نطاق واسع لتأدية الطقوس الدينية المختلفة. وكانت تؤدي دوراً هاماً في صهر الجماعات وضبطها وانتظامها في نمط متجانس.

ولكـي تـؤدي هذا الدور سُخّـرت لها الثقافـات والإمكانات خلال كل الحضـارات منذ فجر التاريـخ البشري، ومن المعابـد إلى القصور، إلى كل شرائح الحياة الاجتماعية.

✻ باحث في التراث العربي رئيس جمعية العاديات.
(✻) - العمل الفني: الفنان شادي العيسمي.

وعرف الشرق القديم تطور هذا الفن في سومر وبابل وأوغاريت وحلب ومصر القديمة، ونحن نذكر أورنينا في حضاراتنا العريقة، كما نذكر المغنية المصرية تنتوت التي جاءت مع فرقتها إلى بلاد الشام وذهبت فرقة من بلاد الشام لتغني في مصر وذلك حوالي ١٦٠٠ ق.م وهذا أمر بالغ الدلالة والأهمية.[١]

وفي الجزيرة العربية تروي لنا الدراسات التاريخية أخبار «جرادتي عاد» اللتين كانتا تغنيان لمعاوية بن بكر من ملوك العماليق [٢] وكذلك جرادتي أمية ابن أبي الصلت.

وعرف العرب في باديتهم الحداء والأرجاز والسّناد والنصب.[٣]

وحينما هاجر الرسول الكريم «ص» إلى المدينة المنورة استقبلته فتيات بني النجار وهن ينشدن :

نحن جوار من بني النجار

يا حبذا محمد من جار

إلى جانب إنشاد النسوة والصبية للأنشودة المعروفة:

طلع البدر علينا

من ثنيات الوداع

وجب الشكر علينا

ما دعا لله داع

أيها المبعوث فينا

جئت بالأمر المطاع

جئت شرفت المدينة

مرحباً يا خير داع

وكانت سيرين جارية حسان بن ثابت الأستاذة التي تتلمذت عليها عزة الميلاء في المدينة المنورة. وفي المدينة المنورة تطور فن الموسيقى والغناء على يد عزة الميلاء وجميلة وسائب خاثر وابن سريج ومعبد وابن محرز والغريض وسواهم. إلى درجة أن زرياب عندما افتتح معهداً لتدريس الموسيقى في قرطبة سماه «دار المدنيات».

واشتغل كثير من الخلفاء وأبنائهم بالموسيقى- كما يروي الأصفهاني في كتابه الأغاني- من أمثال: عبد الملك بن مروان وسليمان وعمر بن عبد العزيز والهادي والواثق وإبراهيم بن المهدي وعلية بنت المهدي.

كما شهد منتدى سكينة بنت الحسين نشاطاً أدبياً وموسيقياً رفيعاً. وعرف العرب التأليف الموسيقي أيام الأمويين على يد يونس الكاتب الذي ألف كتاب النغم وكتاب القيان.

وتطور التأليف الموسيقي في بغداد والأندلس على يد الأصفهاني وإبراهيم الموصلي وابنه اسحاق وزرياب والكندي

والمسعودي وابــن سينا والأرمــوي وإخوان الصفــا، وفي حلــب الفارابــي لــدى سيف الدولــة. ومقدم بــن معافرز وابــن قزمان وعبادة القزاز في الأندلس.

وخلال هذا الطور عــرف العرب عدداً من الآلات مثل : القانــون والعود، والرباب والكمنجــة، والقيثــارة والطنبــور، والناي، والراح، والكنارة، والدف والصنج، والكاسات، والطبل، والقصعة.. إلخ. [4]

● ● ●

بين التصوف والموسيقا:

ليس مجالنا الآن البحث في أصل تسمية «التصوف» أهي من الصفاء، أم من الصوف، أم من الصفة أم من كلمة «صوفيا» الإغريقية بمعنــى الحكمة. ويبدو مــن ملاحظة شعر ابن عربي وغيره مــن المتصوفة أن التسمية ترتبط بخرقــة الصوف التــي كان يلبسها المتصوفــون [5] أما تعريــف التصوف ففيه آراء متباينة منها:

١- التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوســ وتنقية الأخلاق وتعمــير الظاهر والباطــن لنيــل السعــادة الأبديــة. وهذا التعريف لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري. [6]

٢- التصوف أمر باطــن لا يطلع عليه، ولا يمكــن ضبط الحكم بحقيقته، بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهــل العرف في إطلاق اسم الصوفي. والتفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات : الصلاح والفقر وزي الصوفية، وأن لا يكون مشتغلاً بحرفــة وأن يكون مخالطاً لهم بطريق المساكنة. وهذا رأي الغزالي.

٣- التصــوف رياضــة النفس ومجاهدة الطبــع بردّه عــن الأخــلاق الرذيلــة (٨) وهــذا تعريف ابن الجوزي في كتابه (تلبيس ابليس).

٤- يــرى ابــن خلــدون في مقدمته أن التصــوف من العلوم الشرعيــة الحادثة في الملّة. وأصلــه أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عنــد سلف الأمــة وكبارها مــن الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا فيما يقبل عليــه الجمهور من لــذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلوة في الخلوة للعبادة. فلما فشــا الإقبال على الدنيــا في القرن الثاني ومــا بعده وجنح النــاس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. [9]

وهناك تعريفــات أخرى كثيرة للتصوف لا مجــال لهــا الآن. ومن المعلــوم أن تطور التصوف ارتبط بأسماء مثل الحسن البصري والمحاسبــي والجنيــد والســري السقطي والكرخي والحلاج والتستري وابن عربي وابن

سبعين والسهروردي وابن الفارض وعبد القادر الجيلاني وجلال الدين الرومي وعبد الغني النابلسي والمكزون السنجاري وحسن بن حمزة الشيرازي والكرماني.

بعد هذه العجالة في تعريف التصوف وأعلامه، يمكننا أن نتساءل عن العلاقة بين التصوف والموسيقى.

لقد أشار بروكلمان في حديثه عن التصوف إلى أن المتصوفة يلقون الدروس العامة في المساجد وفي الأوساط المختلفة الخاصة بهم وهم يحاولون أن يحركوا في نفوسهم الشعور الصوفي ويصقلوه عن طريق السماع والموسيقى.(١٠)

وقد كان السماع والموسيقى سمة لبعض الطرق الصوفية، في الوقت الذي رفض فيه بعض المتصوفة ذلك، بينما وفق سواهم بين الموقفين.

ومن المعلوم أن المولوية وزعيمها جلال الدين الرومي من أكبر المؤيدين للسماع



والرقص في الأذكار الصوفية. لأن السماع فيه تيسير للإيقاعات المحببة إلى النفوس، وحركات الرقص في الأذكار فيها تصعيد للرغبات وترويض للنفس ورمز عن الحركات الدورية للأفلاك والكواكب وعن الروح الثملة بالعشق الإلهي..

ويرى الشبلي أن السماع ظاهره فتنه وباطنه عبره فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنه وتعرض للبلية.(١١)

وبصورة عامة فإن الطرق الصوفية

ارتبطت بالسماع بطريقة أو بأخرى سواء أكانت قد استخدمت الدفوف والمزاهر والطبول والنايات أم اكتفت بالكلام الموقع الموزون المغنى وفق مقاماته وأنغامه.

وقد عرف التاريخ الإسلامي عدداً كبيراً من الطرق الصوفية كالقادرية والرفاعية والسهروردية والشاذلية والبدوية والدسوقية والمولوية والكبراوية والبسوية والششتية والحريرية والنقشبندية والبكتاشية واليونسية. وقد انقرض كثير من هذه الطرق وبقي بعضها حتى اليوم، وهي تختلف في نسبة استعمالها للموسيقى في أورادها وأذكارها.

ومن أبرز المدافعين عن السماع في الطرق الصوفية الهجويري في كتابه كشف المحجوب إذ يقول:

«اعلم أن السماع وارد من الحق وتزكية لهذا الجسد من الهزل واللهو ولا يكون طبع المبتدئ قابلاً للحديث الحق بأي حال. بورود ذلك المعنى الرباني يكون للطبع انقلاب وحرقة وقهر، فجماعة تفقد الوعي وجماعة تهلك ولا يوجد أحد يخرج طبعه عن حد الاعتدال في السماع».[١٢]

إن السماع في الطرق الصوفية يتوسلون به إلى حالات من الوجد والتواصل مع المحبوب. وقد أخذ حيزاً من حياة الصوفيين وانتقل من خلالهم إلى الحياة العامة.[١٣]

وقد أفاض الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين في الحديث عن الصوفية والسماع واستغرق في ذلك أكثر المجلد الخامس في كتابه. وهذه خلاصة رأي الغزالي في السماع[١٤]

إنما الاختلاف في استماع الأشعار بالألحان، وقد كثرت الأقوال في ذلك وتباينت الأحوال فمن منكر يلحقه بالفسق، ومن مولع به يشهد بأنه واضح الحق ويتجاذبان في طرفي الإفراط والتفريط. قيل لأبي الحسن بن سالم كيف تنكر السماع وقد كان الجنيد وسري السقطي وذو النون يسمعون؟ فقال: كيف أنكر السماع وقد أجازه وسمعه من هو خير مني؟ فقد كان جعفر الطيار يسمع، وإنما المنكر اللهو واللعب في السماع وهذا قول صحيح.

أخبرنا الشيخ طاهر بن أبي الفضل عن أبيه الحافظ المقدسي قال:

أخبرنا أبو القاسم الحسين بن محمد بن الحسن الخوافي قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن يوسف قال حدثنا أبو بكر بن وثاب وقال حدثنا عمرو بن الحارث قال حدثنا الأوزاعي عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان تغنيان وتضربان بدفين ورسول

الله (صلى الله عليه وسلم) مسجى بثوبه، فانتهزهما أبو بكر فكشف رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن وجهه وقال: «دعهما يا أبا بكر فإنها أيام عيد» وقالت عائشة رضي الله عنها: رأيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد حتى أكون أنا أسأم. وقد ذكر الشيخ أبو الطالب المكي (رحمه الله) ما يدل على تجويزه، ونقل عن كثير من السلف صحابي وتابعي وغيرهم. وقول الشيخ أبي الطالب المكي يعتبر لوفور علمه وكما حاله وعلمه بأحوال السلف ومكان ورعه وتقواه وتحريه الأصوب والأولى. وقال: في السماع حرام وحلال وشبهة؛ فمن سمعه بنفس مشاهدة شهوة وهوى فهو حرام، ومن سمعه بمعقوله على صفة مباح من جارية أو زوجة كان شبهة لدخول اللهو فيه، ومن سمعه بقلب يشاهد معاني تدله على الدليل ويشده طرفات الجليل فهو مباح، وهذا قول الشيخ أبي الطالب المكي وهو الصحيح. فإذن لا يطلق القول بمنعه وتحريمه والإنكار على من يسمع كفعل القراء المتزهدين المبالغين في الإنكار، ولا يفسح فيه على الإطلاق كفعل بعض المشتهرين به المهملين شروطه وآدابه المقيمين على الإصرار.

ونفصل الأمر فيه تفصيلاً، ونوضح الماهية فيه تحريماً وتحليلاً. فإما الدف والشبابة وإن كان فيهما في مذهب الشافعي فسحة؛ فالأولى تركهما والأخذ بالأحوط والخروج من الخلاف.

وأما غير ذلك فإن كان من القصائد في ذلك الجنة والنار والتشويق إلى دار القرار ووصف نعم الملك الجبار، وذكر العبادات والترغيب في الخيرات فلا سبيل إلى الإنكار، ومن ذلك القبيل قصائد الغزاة والحجاج ووصف الغزو والحج، مما يثير كامن العزم من الغازي وساكن الشوق من الحاج.

وأما ما كان من ذكر القدود والخدود ووصف النساء فلا يليق بأهل الديانات الاجتماع لمثل ذلك.

وأما ما كان من ذكر الهجر والوصل والقطيعة والصد مما يقرب حمله على أمور الحق سبحانه وتعالى من تلون أحوال المريدين ودخول الآفات على الطالبين، فمن سمع ذلك وحدث عنده ندم على ما فات أو تجدد عنده عزم لما هو آت فكيف يكون سماعه؟ وقد قيل إن بعض الواجدين يقتات بالسماع ويتقوى به على الطي والوصال، ويثير عنده من الشوق ما يذهب عنه لهب الجوع؟ فإذا استمع العبد إلى بيت من الشعر وقلبه حاضر فيه كأن يسمع الحادي يقول مثلاً:

أتــوب إلـيـك يـا رحـمـن إني
أسأت وقد تضاعفت الذنوب
فـأما مـن هـوى ليـلى وحبي
زيـارتـهـا فـإني لا أتــوب

فطـاب قلبه لمـا يجده من قـوة عزمه على الثبات في أمر الحق إلى الممات- يكون سماعه هذا ذكر الله تعالى.

قال بعض أصحابنا كنا نعرف مواجيد أصحابنا في ثلاثة أشياء: عند المسائل وعند الغضب، وعنـد السماع، وقال الجنيد تنزل الرحمة على هذه الطائفة في ثلاثة مواضع: عنـد الأكل لأنهـم لا يأكلـون عـن فاقة، وعند المذاكـرة لأنهم يتحاورون في مقامات الصديقين وأحوال النبيـين، وعند السماع يوجد ويشهدون حقاً.

وسئـل رويم عـن وجـد الصوفية عند السماع فقال: يتنبهـون للمعاني التي تعزب عن غيرهم فيشير إليهم إليّ فيمتنعون بذلك من الفرح، ويقع الحجاب للوقت فيعود ذلك الفرح بكاء، فمنهم مـن يمزق ثيابه، ومنهم من يبكي، ومنهم من يصيح.

وروت عائشـة رضـي الله عنها قالت: كانت عندي جاريـة تسمعني فدخل رسول الله (صلـى الله عليـه وسلـم) وهي على حالها، ثم دخل عمر ففرت، فضحك رسول الله (صلـى الله عليـه وسلـم) فقال عمر: مـا يضحك يا رسـول الله؟ فحدثه حديث الجارية فقـال: لا أبرح حتى أسمع ما سمع رسول الله، فأمرهـا رسول الله (صلى الله عليـه وسلـم) فأسمعتـه وذكـر الشيخ أبو الطالـب المكي قـال: كان لعطـاء جاريتان تلحنان وكان إخوانه يجتمعون إليهما، قال: أدركنا أبا مروان القاضي وله جوار يسمعن التلحين أعدهن للصوفية، وهذا القول نقلته من قول الشيخ أبـي الطالب فقال: وعندي اجتنـاب ذلك هو الصواب، وهو لا يسلم إلا بشرط طهارة القلـب وغض البصر والوفاء بشـرط قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّـدُورُ﴾ وما هذا القول من الشيخ أبـي الطالـب المكي إلا مستغـرب عجيب، والتنزه عن مثل ذلك هو الصحيح.

وأما وجه الإنكار فيه فهو أن يرى جماعة من المريدين دخلوا في مبادئ الإرادة ونفوسهم ما تمرنت على صدق المجاهدة حتى يحدث عندهم علم بظهـور صفات النفس وأحوال القلب حتـى تنضبط حركاتهم بقانون العالم ويعلمون ما لهم و عليهم مشتغلين به.

حكـي أن ذا النون لمـا دخل بغداد دخل عليـه جماعة ومعهـم قـوّال فاستأذنوه أن يقول شيئاً فأذن له فأنشد القول:

صـغـيـر هــواك عـذبـنـي
فـكـيـف بــه إذا اجـتـنـبـكـا

وأنت جمعت من قلبي
هوى قد كان مشتركا
إما ترثي لمكتئب
إذا ضحك الخلي بكى

فطاب قلبه، ونام وقام وتواجد على جبهته والدم يقطر من جبهته ولا يقع على الأرض. ثم قام واحد منهم فنظر إليه ذو النون فقال: اتق الذي يراك حين تقوم: فجلس الرجل، وكان جلوسه لموضع صدقه وعلمه إنه غير كامل الحال غير صالح للقيام متواجد، فيقوم أحدهم من غير تدبر وعلم في قيامه وذلك إذا سمع ايقاعاً موزوناً يسمع يؤدي ما سمعه إلى طبع موزون، فيتحرك بالطبع الموزون للصوت الموزون والإيقاع الموزون، وقد يرقص بعض الصادقين بإيقاع ووزن من غير إظهار وجد وحال، ووجه نيته في ذلك أنه ربما يوافق بعض الفقراء في الحركة فيتحرك بحركة موزونة غير مدع بها حالاً ووجداً، يجعل حركته في طرف الباطل، لأنها إن لم تكن محرمة في حكم الشرع ولكنها غير محللة بحكم الحال لما فيها من اللهو، فتصير حركاته ورقصه من قبيل المباحات التي تجري عليه من الضحك والمداعبة وملاعبة الأهل والولد ويدخل ذلك في باب الترويح للقلب: وربما صار ذلك عبادة بحسن النية إذا نوى به استجمام النفس. كما نقل عن أبي الدرداء أنه قال: إني لأستجم نفسي بشيء من الباطل ليكون ذلك عوناً على الحق.

وإما وجه منع الإنكار في السماع فهو أن المنكر للسماع على الإطلاق من غير تفصيل ولا يخلو من أحد أمور ثلاثة: إما جاهل بالسنن والآثار، وإما مغتر بما أتيح له من أعمال الأخيار، وإما جامد الطبع لا ذوق له فيصر على الإنكار.

ونقل أن بعضهم كان يتقلب على النار عند السماع ولا يحس بها. ونقل أن بعض الصوفية ظهر منه وجد عند السماع فأخذ شمعة فجعلها في عينه، قال الناقل: قربت من عينه، أنظر، فرأيت ناراً أو نوراً يخرج من عينه يرد نار الشمعة وحكي عن بعضهم أنه كان إذا وجد عند السماع ارتفع من الأرض في الهواء أذرعاً يمر ويجيء فيه.

وقال الشيخ أبو الطالب المكي (رحمه الله) في كتابه: إن أنكرنا السماع مجملاً مطلقاً غير مقيد مفصل يكون إنكاراً على سبعين صديقاً، وإن كنا نعلم أن الإنكار أقرب إلى قلوب القراء والمتعبدين، وإلا فإنا لا نفعل ذلك لأنا نعلم ما لا يعلمون، وسمعنا عن السلف من الأصحاب والتابعين ما لا يسمعون. وهذا قول الشيخ عن علمه الوافر بالسنن والآثار مع اجتهاده وتحريه الصواب

ولكن تبسط لأهل الإنكار لسان الاعتذار، ونوضح لهم الفرق بين سماع يؤثر وبين سماع ينكر وسمع الشبلي قائلاً يقول :

أسائل عم سلمى فهل من مخبر

يكون له علم بها أين تنزل

فزعق الشبلي وقال : لا والله ما في الدارين عنه مخبر.

وقيل الوجد سر صفات الباطن كما أن الطاعة سر صفات الظاهر، وصفات الظاهر الحركة والسكون وصفات الباطن الأحوال والأخلاق. وقال أبو نصر السراج أهل السماع على ثلاث طبقات: فقوم يرجعون في سماعهم إلى مخاطبات الحق لهم فيما يسمعون، وقوم يرجعون فيما يسمعون إلى مخاطبات أحوالهم ومقامهم وأوقاتهم فهم مرتبطون بالعلم ومطالبون بالصدق فيما يشيرون الله من ذلك، وقوم هم الفقراء المجردون الذين قطعوا العلائق ولم تتلوث قلوبهم بمحبة الدنيا والجمع والمنع فهم يسمعون لطيبة قلوبهم ويليق بهم السماع فهم أقرب الناس إلى السلامة وأسلمهم من الفتنة. وكل قلب ملوث بحب الدنيا فسماعه سماع طبع وتكلف.

قال الشيخ أبو بكر الكتاني (رحمه الله) : سماع العوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية الآلاء، والنعماء، وسماع العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان، ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام. وقال أيضاً الموارد ترد فتصادف شكلاً أو موافقاً فأي وارد صادف شكلاً مازجه ؟ وأي وارد صادف موافقاً ساكنه؟ وهذه كلها مواجيد أهل السماع وما ذكرناه حال من ارتفع عن السماع، وهذا اختلاف منزل على اختلاف أسام البكاء التي ذكرناها من الخوف والشوق والفرح، وأعلاها بكاء الفرح بمثابة قادم يقدم على أهله بعد طول غيبته فعند رؤية الأهل يبكي من قوة الفرح وكثرته.

مبنى التصوف على الصدق في سائر الأحوال وهو جد كله، لا ينبغي لصادق أن يتعمد الحضور يكون في مجمع فيه سماع إلا بعد أن يخلص النية لله تعالى ويتوقع به مزيداً في إرادته وطلبه، ويحذر من ميل النفس لشيء من هواها، ثم يقدم الاستخارة للحضور ويسأل الله تعالى إذا عزم البركة فيه. وإذا حضر يلزم الصدق والوقار بسكون الأطراف، قال أبو بكر الكتاني (رحمه الله): المستمع يجب أن يكون في سماعه غير مستروح إليه يهيج منه السماع وجداً أو شوقاً أو غلبة أو وارداً والوارد عليه يفنيه عن كل حركة وسكون، فيتقي الصادق

استدعـاء الوجد ويجتنب الحركة فيه مهما أمكن سيما بحضرة الشيوخ.

ومن أبرز الطرق الصوفية التي تستخدم السماع :

١- الطريقـة المولويـة: ومقرها مدينة قونية في تركيا وكان لها مركز هام في مدينة حلب هو التكية المولوية في باب الفرج. وكان رجال هذه الطريقة يرتدون ملابس خاصة برقصتهم ويضعون علـى رأسهم «الكلاه». ويستخدمون المزامير والطبول. وقد توقفت هذه التكية في حلب عن تأدية الذكر.[14]

٢- الطريقة الشاذلية اليشرطية: وأصل مؤسسها من تونس، رحل إلى فلسطين ومات فيها. وهـذه الطريقة لا تستخـدم الآلات الموسيقية وتكتفـي بالإيقاعات الشفوية في الذكر القائمة على التسارع والتصاعد.

٣- الطريقة الرفاعيـة: وهي تستخدم بعض الآلات الموسيقية والإيقاعية. وكان لها حلقـات كثيرة اندثر أكثرها. ومن أمثلتها في حلب الزاويـة الكيالية. ومن أواخر من كان يقوم بالذكر على هذه الطريقة الشيخ عبد الله سراج الدين في حلب.

٤- الطريقـة القادريـة: نسبة إلى عبد القـادر الجيلاني. وقد بقـي منها في حلب الزاويـة الهلاليـة التي تعمـل منذ حوالي خمسمئة سنة في حي الجلوم.

وتتـوارث الأسـرة الهلاليـة مشيختها وصـولاً إلى الشيخ د. جمـال الدين الهلالي شيـخ الزاوية الحـالي. كما تقـوم الزاوية الباذنجكيـة بتأديـة الطريقـة نفسهـا في المدرسة الطرنطائيـة (مدرسة ابن العديم) في حي باب النـيرب. والزاوية اليوسفية في جامع حي قارلق.

وتؤدي الزاوية الهلالية بشكل مستمر لم ينقطـع منذ مئات السنـين ذكراً بعد صلاة العصـر من كل يوم جمعـة. ويستمر الذكر حتى موعد صلاة المغرب. وهو لذلك يطول ويقصـر حسب طول النهـار وقصره صيفاً وشتاء.

ولا تستخـدم هـذه الزاويـة الآلات الموسيقية بشتى أنواعهـا وإنما تعتمد على الإيقاعات والأوزان والنغمات والسماع.

وقـد أتيـح لي أن أحضر حلقـة الذكر هـذه، وهي تستغرق خلال الصيف أكثر من ساعتين ونصـف الساعة، بينما تستغرق في الشتاء ساعة ونصف الساعة.

وقد استعنت في جمع المعلومات عن هذه الزاوية بشيخها جمال الدين الهلالي، وبكبير المنشدين الشيخ محمد مسعود خياطة.

ومن المعلوم أن هـذه الزاوية قد تعاقب

عليها كبار المنشدين من المتصوفة وشيوخ الطرب في حلب وتخرج منها مئات المطربين الكبار خلال القرون الماضية حتى اليوم.

ومن أبرز شيوخ الإنشاد فيها:

أبو الوفا الرفاعي- مصطفى البشنك - محمد الوراق - أحمد عقيل- عبد السلام عبد الجليل (سلمو) - صبحي الحريري- عبد اللطيف تفنكجي- فؤاد خانطوماني- حسن الحفار- عبد القادر درعوزي- محمد مسعود خياطة (الباقي حتى اليوم).

تؤدي حلقة الذكر في الزاوية الهلالية سبعة فصول أساسية تطول أو تقصر حسب الزمن بين العصر والمغرب. ويرافقها فصل استثنائي كل أسبوع، بحيث تعدو الفصول الاستثنائية ٥٢ فصلاً بعدد أسابيع السنة. والفصول الأساسية السبعة هي:

١- فصل الجلالة: ويبدأ بترداد. (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ثلاث مرات، ثم بشكل أسرع ١١مرة.

يبدأ بعد ذلك تكرار عبارة (لا إله إلا الله) بحيث يكون مجموع ما تؤديه المجموعة ٧٠ ألف مرة.

وتؤدي المجموعة هذه العبارة بقيادة كبير المنشدين الذي يتوسط حلقة الذكر وأمامه في صدر الحلقة شيخ الزاوية.

ويبدأ فصل الجلالة بأحد ثلاث نغمات من مقامات الراست والبيات والسيكاه حصراً. وتتناوب نقلات الحركة والسرعة. وهو يؤدى جلوساً. ويتخلله قيام من الجلوس. وقبل الانتقال إلى الفصل الثاني يتم إنشاد قصيدة من أمثال:

يا صاحب الأنوار

يا ذا اللوا المعقود

أو سلمي على أهل تلك الخيام

٢- فصل المصدر: ونغمة بدايته من مقام الراست حصراً ومحوره تكرار لفظ الله ثم تتم النقلة الأولى إلى البيات أو السيكاه مع لفظة الله ثم النقلة الثانية يا الله وبعدها ينتقل النغم إلى النوى أو بيات النوى أو السيكاه. ويرافق هذا الفصل قصائد أو أدوار مثل:

أنت فروضي ونفلي

أنت حديثي وشغلي

أو:

يا الله حادي الأظعان

رفقاً بصب ولهان

٣- فصل المقسوم: وفيه كل الأنغام أشهرها بيات وسيكاه وحجاز بداية ويبدأ بـ الله ثم اللهم ومحوره لفظ اللهم بتسارع وتصاعد وعدد غير محدد. وقبل الانتقال

إلى الفصل الرابع يتم تقديم فصل استثنائي، ودعاء رب ارحم يا رحيم.

٤- فصل الصاوي: من الراست حصراً ومحوره لفظ الله بأداء مختلف عن فصل المصدّر بالقصر مع اللهج.

٥- فصل قسمة الصاوي: من النغم نفسه، ومحوره: الله الله هو الله مع فتلة من اليمين إلى اليسار ويتسارع وتصاعد.

٦- فصل الخمّاري: من السيكاه أو الحجاز أو البيات ومن قصائده :

إلهي سألناك بالمصطفى

أقل عثرنا يا مقيل العثار

ومحوره الله طويلة ١١ مرة ثم بتسارع ويتخلله تكرار بيت الشعر:

والطف بنا ربنا في كل نازلة

لطفاً عميماً به الأهوال تنحسر

٧- فصل الدندنة: والنغم فيه مفتوح ومحوره لفظ الله بشكل خافت وسريع بحيث يتم ترديد الكلمة ١٦٠ مرة في الدقيقة.

أما الفصول الاستثنائية فقد تلاشى بعضها وبقي منها في حدود ثلاثين فصلاً منها:

١- فصل الجلال: ترداد: هو ١٠٠ مرة تقريباً حي ٥٠ مرة قيوم ٥٠ قهار ٥٠حق.

ونغمته من الحجاز ومن قصائده :

لكل خطب مهم حسبي الله

أرجو به الأمن مما كنت أخشاه

٢- فصل الصمد: اللهُ واحدٌ أحدٌ صمدٌ

وزنه أكرك٦/٨

٣- فصل الفرج: رب فرج كربنا يا مفرج الكروب على نغمة النوى

٤- فصل إلى حكم نشكو:

إلى حكم نشكو ظلامة معتد

هو العدل كم أردى ظلوماً وجندلا

٥- فصل السلام: على نغمة البيات

هو الله يا رحمنُ يا رحيمْ ربِّ سلمْ يا سلامْ

سلمْ رب سلم يا سلامْ

٦- فصل الأكرك :

كيف العمل ما حيلتي

يا صاحب اللطف الخفي

٧- فصل حيّ صمد: نغمته البيات

حي صمد باقي

وله كنف واقي

٨- فصل الهلالي:

هو واحد حي واحد

لا إله إلا هو

٩- فصل الفرج:على نغمة النوى

ويا واحد مالي سواك مفرج

ويا صمد فرج وقل همك انجلى

١٠- فصل القدوس: نغمته البيات

يا الله يا قدوس يا سلام

رب ارحم يا رحيم

١١- فصل الوجوب: هو الله حي باقي لا يموت هو الله حي واجب الوجود نغمته البيات.

١٢- فصل الدايم: هو دايم يا دايم يا دايم يا الله. البيات

١٣- فصل الحنان: يا حنان يا منان الأمان الأمان من زلات الزمان

البيات

١٤- فصل الاستغفار: استغفر الله دائم استغفر الله- الله

١٥- فصل الصلاة على النبي: صلى الله عليك يا نبينا يا محمد يا رسول الله.

البيات

١٦- فصل شهيد على قوم:

شهيد على قوم بما كان منهم

فيا رب خذ بالثأر منهم وعجّلا

نوى

● ● ●

وبمقارنة سريعة مع حلقات الذكر المولوية، نجد أن المولوية تستخدم آلات التخت الشرقي من ناي ودف وصنوج ومزهر، وتدخل الموشحات والقدود من أمثال:

يا شادي الألحان هات اسمعنا

رنة العيدان

واطرب من في الحان وامنحنا

نشوة الألحان

صحت وجداً يا ندامى واصلوني

واورحموني

يا من لعبت به شمول ما ألطف هذه

الشمائل

يا من يراني من علاه ولا أراه يا من يجير

المستجير إذا دعاه

يا إمام الرسل يا سندي أنت باب الله

ومعتمدي

وفي الختام:

يا رب بهم وبآلهم عجل بالنصر والفرج

وتستخدم المولوية سائر الأنغام والمقامات الشرقية. وتتخلل هذه القصائد عبارات: مدد مدد. وترديد لفظ الله الله

● ● ●

لقد تركت لنا الزاوية الهلالية إرثاً صوفياً وفنياً كبيراً جداً وخلال القرن الماضي، وأثناء حكم إبراهيم باشا لبلاد الشام اتخذ من حلب مقراً لحملاته العسكرية، وكان الشيخ أمين الجندي بمثابة مستشار ثقافي لإبراهيم باشا، وقد لزم أمين الجندي الزاوية الهلالية وتتلمذ فيها على الشيخ أبو

الوفا الرفاعي والشيخ مصطفى البشنك وكتب في هذه الزاوية كثيراً من القدود الجميلة التي أخذها من ألحان شائعة على ألسن الناس في حلب.

ومن أجمل الألحان ذات الطابع الصوفي موشح أبو الوفا الرفاعي الذي وضع له لحناً وكان ينشده ومن كلماته :

يا مجيباً دعاء ذي النون

في قرار البحار

استجب دعوة المحزون

قد دعا باضطرار

يا إلهي طالما أدعو

موقناً بالنجاة

ولحالي وقصتي رفع

لك يا سيداه

أنت منك العطاء والمنع

أنت أنت الإله

لك أمر الكاف والنون

ولك الاقتدار

أنت من ظلمتي تنجيني

فالبدار البدار

ومن أبرز شيوخ الزاوية الهلالية ومنشديها الشيخ محمد الوراق الذي جمع فصل اسق العطاش ورتبه وأعطاه شكله النهائي وهذا الفصل من أجمل الألحان والكلمات التي تعبر عن هذا اللون الفني الثري الذي أنتجته الزوايا الصوفية :

مولاي أجفاني جفاهن الكرى

والشوق لاعجه بقلبي خيما

مولاي لي عمل ولكن موجب

لعقوبتي فاحنن علي تكرماً

واجلُ صدى قلبي بصفو محبة

يا خير من أعطى الجزاء وأنعما

يا ذا العطا يا ذا الوفا

اسق العطاش تكرماً

فالعقل طاش من الظما

والوراق صاحب عدد كبير من الموشحات والأزجال والقدود منها :

إن تواصل أو تزرني أيها الظبي النفور

ليت شعري من يلمني فيك يا وجه السرور

لو تزور

ومنها :

زارني المحبوب

في رياض الآس

روق المشروب

وملالي الكاس

قلت له يا زين

يا أعز الناس

فيك كل ما أرى حسن

مذ رأيت وجهك الحسن
جل من به عليك من
أيها الذي الصدود سن
من لسيف أدعجيك سن
لمْ حرمت مقلتي الوسن

ومنها:

صلى إله العرش بالسلام
على النبي وآله الكرام وحيدر
ثم على أصحابه الفخام
لعل أن أغدو بهم نجيا بمحشر

الهوامش

١- محمود حنفي- الموسيقا محيط الفنون، ص٥٩، دار المعارف، مصر.

٢- المصدر نفسه، ص٦١.

٣- السنا: الإنشاد للشعر بمصاحبة الدف والمزمار، النصب: نوع من الحداء.

٤- المصدر السابق، ص٧٢ وما بعدها.

٥- زكي مبارك- التصوف الإسلامي ٥١/١ وما بعدها، القاهرة ١٩٣٨.

٦- أحمد علي الحسن- التصوف جدلية وانتماء، ١٩، دمشق ١٩٩٠.

٧- الغزالي- أحياء علوم الدين، ١٥٣/٢.

٨- أحمد علي الحسن، ٢٠.

٩- ابن خلدون- المقدمة، ٤٣٩، القاهرة.

١٠-بروكلمان- تاريخ الشعوب الإسلامية ٢٣٦.

١١-أحمد علي الحسن، ٢٠١.

١٢-الهجويري- كشف المحجوب، ٣٨٤، بيروت ١٩٨٠.

١٣-علي عقلة عرسان الظواهر المسرحية عند العرب ٦٠٠، دمشق ١٩٨٥.

١٤-الغزالي- ١١٢/٥ وما بعدها.

١٥-مقابلة مع الشيخ د. جمال الدين الهلالي شيخ الزاوية الهلالية.

المراجع

- الأغاني: الأصفهاني.
- يتيمة الدهر: الثعالبي.
- التصوف الإسلامي: زكي مبارك.
- تاريخ الموسيقى العربية: هنري فارمر.
- روح الموسيقى: سمير الحاج شاهين.
- التصوف: أحمد علي الحسن.
- أعلام الأدب والفن: أدهم الجندي.
- من كنوزنا: فؤاد رجائي.
- إعلام النبلاء: الطباخ.
- الموسيقا في سورية: صميم الشريف.
- الموسيقا: محيط الفنون.
- إحياء علوم الدين: الغزالي.
- المقدمة: ابن خلدون.
- إحياء علوم الدين: الغزالي.

الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)

محمد الخطيب

تعريف بالأنثروبولوجيا:

إن اصطـــلاح «أنثروبولوجيـــا»، يعني حرفياً «علـــم الإنسان»، وهو عبارة عن كلمة مركّبة من مقطعين من اللغة اليونانية وهما Anthropos وتعني (إنسان) وLogy وتعني (علم). وبهذا تكون الأنثروبولوجيا «علم الإنسان» أو المعرفة المنظمة عن الإنسان.

وقـــد جاء في قاموس الأنثروبولوجيا الـــذي وضعه الدكتور شاكر سليم: «إن الأنثروبولوجيا هي علم دراســـة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً». وبالرغـــم من بساطة وإيجاز هذا التعريف إلا أنه قد يحسم لنا مشكلة تعدد

باحث سوري

- العمل الفني: الفنان د. محمد غنام

فـروع الأنثروبولوجيا فيحددهـا في ثلاثة تخصصـات رئيسية هـي: الأنثروبولوجيا الطبيعيـة، والأنثروبولوجيـا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافيـة. ومن خصائص هـذا التعريف أنه يشـير ضمناً إلى خاصية مميزة لهـذا العلم هي (النظـرة الشمولية في دراسـة الإنسان). ولعـل أفضل طريقة لتعريـف الأنثروبولوجيـا هـي مـن خلال تحديـد مـا يقـوم بـه في الواقع هـؤلاء العلمـاء الذيـن يعرفـون كمتخصصين في الأنثروبولوجيـا. وفي هـذا الصـدد كتبت الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية (مارجريت ميد M. Mead ١٩٠١-١٩٧٩) تقول: «نحن نصـف الخصائص الإنسانيـة، البيولوجية والثقافية للنوع البشـري عبر الأزمان، وفي سائر الأماكـن، ونحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية كأنساق مترابطة ومتغيرة، وذلك عن طريق نمـاذج ومقاييس ومناهج متطـورة. كما نهتم بوصـف وتحليل النظم الاجتماعيـة والتكنولوجيـة، ونُعنـى أيضاً ببحث الإدراك العقلـي للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته. وبصفة عامة، فنحن الأنثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في إطار نظريات التطور، أو مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر. إن التخصصـات الأنثروبولوجيـة التي قد تتضـارب مع بعضها، هـي في ذاتها مبعث الحركـة والتطـور في هذا العلـم الجديد، وهي التي تثير الانتبـاه وتعمل على الإبداع والتجديد، هذا وتجدر الإشارة إلى أن جزءاً لا بأس به من عمـل الأنثروبولوجيين يوجه نحـو القضايا العمليـة في مجالات الصحة والإدارة والتنميـة الاقتصاديـة ومجـالات الحياة الأخرى»[1].

هناك علوم أخرى كثـيرة طبيعية كانت أم إنسانيـة، تدرس الإنسان مـن جانب أو آخر، ولكن الأنثروبولوجيـا تشكل في نهاية الأمـر منهجاً يسعـى إلى تجميـع المعرفة بالإنسـان من الجوانب كافـة وذلك بهدف تقـديم فهم متكامل ومترابـط عن الإنسان ونتاجـه الحضـاري، في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لها القدرة أيضاً على استقراء أنماط الحياة المستقبلية. وإلى جانب دراسة الأنثروبولوجيـا لكافة المجتمعات كجزء من منظورها الشمـولي، يتجه الأنثروبولوجيون عند دراستهم لأسلوب حياة مجتمع معين إلى الربط بين الجانبين المعنوي والمادي لما يدور في الحياة اليوميـة للناس وإبـراز الكيفية التي ينظم بها الأفـراد والجماعات وسائل معيشتهم والمحافظة على بقائهم.[2]

وهكـذا لا يتقيد هـذا العلـم بفترات الزمـان أو بحواجـز المكان، ولكنـه يتقيد

ببحث موضوع واحد لا يخرج عنه وهو «الإنسان». ولكن الإنسان موضوع واسع جداً ويجب تحديد هذا المفهوم بصورة أضيق حتى نستطيع تمييز هذا العلم عن العلوم الطبيعية والاجتماعية الأخرى التي تدرس الإنسان أيضاً.

يهتم هذا العلم بالجنس البشري فيدرس أجسام أفراده ومجتمعاتهم ووسائل الاتصال فيما بينهم وكل ما ينتجونه سواء أكان مادة أو علاقة اجتماعية أو فكرة. وقد اهتم الأنثروبولوجيون الأوائل بدراسة مظاهر الحياة الاجتماعية للمجتمعات البدائية، إذ اجتذبتهم غرابة تلك المجتمعات وباختلافها عن المجتمعات الأوروبية، ويمكن تلخيص الأسباب التي دفعت الرعيل الأول من الأنثروبولوجيين إلى ذلك الاتجاه فيما يلي:

١- كان أهم ما يبحثون عنه هو اللغات والعادات الغريبة التي تختلف وتتناقض مع لغات وعادات مجتمعاتهم الأوروبية المتمدنة وأصبح هذا تقليداً على مر السنين، فبينما يهتم الأنثروبولوجيون بالمجتمعات البدائية، يهتم علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد وعلماء السياسة بالمجتمعات المتحضرة التي تعرف على الأقل القراءة والكتابة. ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن الاهتمام بالمجتمعات البدائية يعد أهم ما يميز الأنثروبولوجيا عن العلوم الاجتماعية الأخرى.[٣]

وقد أصبح هذا القول غير صحيح في القرن العشرين حيث انتشرت الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالمجتمعات المتمدنة وخاصة القرى. وكذلك ظهرت بعض الدراسات المختصة بتحديد معالم ثقافات المجتمعات المتقدمة مثل المجتمع الأمريكي والصيني والروسي. وقد بحث بعضهم في عمليات الصراع أو الامتزاج بين الثقافات المتقدمة ومن أمثلة ذلك الدراسات المتعددة التي تخصصت في دراسة المهاجرين الأوروبيين والصينيين واليابانيين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة ويعيشون في مجتمعات شبه مغلقة Ghettos يحتفظون فيها بلغاتهم الأصلية وعادات أوطانهم الأولى ويتضح مما سبق أنه بينما اقتصرت أبحاث علماء الإنسان في القرن التاسع عشر على المجتمعات البدائية، فقد اهتم بعض علماء الإنسان في القرن العشرين بالمجتمعات المتمدنة ولكن الاتجاه الغالب هو دراسة المجتمعات البدائية وشبه البدائية (المتخلفة)[٤].

٢- يتميز علم الإنسان بالنظرة الكلية الشاملة Holistic Method أي المنهج الكلي التكاملي الذي يهدف إلى تحديد

جميع عناصر الثقافة في مجتمع ما، فمثلاً إذا درس الأنثروبولوجي قبيلة الشلوك في السودان عليه أن يبحث كل عنصر مادي أو اجتماعي أو فكري في حياة تلك القبيلة، بحيث يصل في النهاية إلى تحديد طريقة الحياة التي يعيشها أفراد تلك القبيلة، ولذلك يهتم بملاحظة مساكنهم وملابسهم وأدواتهم ونظام العائلة والقرابة والنظام الاقتصادي والمعتقدات والطقوس الدينية واللغة المستخدمة والسحر ووسائل الضبط الاجتماعي من سنن اجتماعية وتقاليد وكذلك يحدد صور الفن المنتشرة، كما يُعنى أيضاً بدراسة النظام السياسي والجماعات والأدوار الاجتماعية للأفراد في داخلها، وخلاصة القول إن الأنثروبولوجي يدرس كل أنماط السلوك المكتسبة في تلك القبيلة لكي يستطيع تحديد عناصر ثقافتها. إن التزام علم الإنسان بالمنهج الكلي التكاملي يدفع الأنثروبولوجي إلى الاهتمام بالمجتمعات البدائية صغيرة الحجم، حيث يصبح بالإمكان تطبيق المنهج التكاملي، وحيث يستطيع عالم واحد الإلمام بكل جوانب ثقافة المجتمع.

ولا شك أن الأنثروبولوجي لن يصل إلى معرفة العلاقات الاجتماعية في المجتمع الصيني الضخم أو المجتمع الأمريكي أو



المجتمع العربي كما يعرفها عالم الاجتماع، وكذلك لن يصل إلى معرفة نظام الأسعار ونظام البنوك كما يعرفها عالم الاقتصاد، كما أنه لن يفهم قوانين تلك الأمم المتمدنة بنفس الدقة التي يصل إليها رجال القانون، ولكنه يستطيع –وحده– أن يدرك الصورة ككل ويعرف الحقائق الأساسية لتلك العلوم

بحيث يستطيع أن يرسم صورة كلية شاملة لجميع مظاهر الحياة الاجتماعية في مجتمعات صغيرة الحجم مثل قبائل الشلوك أو الدنكا في السودان، ولذلك كانت معظم دراسات الأنثروبولوجيا خاصة بالمجتمعات البدائية والمتخلفة. وعندما كثرت وتقدمت أبحاث علماء الاقتصاد والاجتماع والدين والسياسة والقانون أصبح في مقدور الأنثروبولوجي الاستفادة من تلك الدراسات للوصول إلى تحديد عناصر ثقافة المجتمع المتقدم كبير الحجم والغني بالعلاقات الاجتماعية المعقدة المتشابكة.

وإذا تذكرنا أن موضوع علم الإنسان ليس فقط ما يخترعه الإنسان من ثقافات وإنما يشمل أيضاً جسم الإنسان ذاته، اتضح لنا كثرة وتنوع الموضوعات التي تدخل في نطاق علم الإنسان. فبعض الأنثروبولوجيين يدرسون خصائص ومقاسات أجسام البشر ويصنفونها إلى سلالات معينة على أساس مقاييس وصفات جسمية محددة، ويدرسون كذلك الأصول ويفحصونها ويحددون تاريخها بوسائل علمية دقيقة مستخدمين في ذلك أحدث اكتشافات علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا. ورغم أن الموضوعات سابقة الذكر لا تمثل سوى بعض جوانب موضوع الأنثروبولوجيا فإنها تجمع كمية هائلة من المعلومات، ويبدو أن تنسيق وفهم هذه الكمية الهائلة من المعلومات عملية صعبة لا يمكن أن يقوم بها باحث واحد ولذلك ظهرت ضرورة التخصص في جانب واحد أو جانبين على الأكثر من جوانب هذا العلم المتشعب الأطراف.

فروع الأنثروبولوجيا:

اختلفت الآراء في تحديد أقسام وفروع الأنثروبولوجيا. ولكن معظم العلماء المعاصرين يتفقون على تمييز قسمين رئيسين: «الأنثربولوجيا الطبيعية» وتدرس الإنسان كحيوان ثديي بمعنى أنه يتكاثر عن طريق التناسل، وتحمل أنثى الإنسان الجنين وتلده وتغذيه بالغدد الثديية، وكون الإنسان حيواناً ثديياً يمثل إطاراً عاماً يحدد إمكانيات وأعمال الإنسان.

لكن الإنسان ليس مجرد حيوان ثديي وإنما هو حيوان عاقل يتميز عن جميع الحيوانات بالقدرة على التفكير ولذلك يسمى الجنس البشري الحالي باصطلاح «الإنسان العاقل» Homo Sapiens، واستطاع الإنسان عن طريق عقله تغيير صور عناصر البيئة المحيطة به بصنع الأدوات التي يستخدمها لإشباع حاجته، واستطاع كذلك أن يخترع القواعد التي تنظم العلاقات الاجتماعية بين البشر، وذلك لأن الإنسان حيوان اجتماعي

لا يستطيع البقاء كجنس دون الاتصال بأفراد جنسه. كما أن الإنسان قد توصل إلى أفكار عامة أي مبادئ وعقائد تنظم حياته الاجتماعية. وخلاصة القول: إن الإنسان ليس فقط حيوان ثديي وإنما هو الحيوان الثديي الوحيد الذي استطاع عن طريق العقل أن يصنع حضارة أو ثقافة يعيش من خلالها. والمقصود بالثقافة هنا كل أنماط السلوك المكتسبة التي تميز مجتمع ما. ويعرف القسم الثاني من الأنثروبولوجيا المتخصص في دراسة حضارة الإنسان «بالأنثروبولوجيا الثقافية» وهو ينقسم إلى عدة فروع، نظراً لتنوع واختلاف موضوعاته. وفيما يلي عرض موجز للقسمين الرئيسيين وفروعهما:[5]

أولاً- الأنثروبولوجيا الطبيعية، Physical Anthropology:

هي أقدم فروع الأنثروبولوجيا وقد ظهرت بشكل متميز في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تحت تأثير المدرسة الداروينية، ونشأ هذا العلم نتيجة الجمع بين علم التشريح والأبحاث المنسقة التي أجريت في علم الحيوان خلال تلك الفترة وكان في مستهله علماً وصفياً فلم يبد إلا اهتماماً عرضياً بمشكلة الأصول العنصرية والقوى المحركة للتباين البشري.(٦) تهتم الأنثروبولوجيا الطبيعية بدراسة الإنسان من حيث سماته الجسمية والتشريحية مثل شكل الجمجمة وارتفاع القامة ولون البشرة ونوع نسيج الشعر وشكل الأنف ولون العين.

وتدرس الأنثروبولوجيا الطبيعية كذلك الإنسان العضوي في نشأته الأولى، وفي تطوره من الرئيسيات Primates حتى اكتسب السمات والخصائص السلالية التي تميزه وتصنف سلالاته وأجناسه. وبمعنى آخر خصائصه الحالية والمنقرضة.

لقد أثبت الأنثروبولوجيون الطبيعيون التطور والمراحل التي مرَّ بها النوع البشري حتى وصل إلى الشكل القائم عليه الآن. فتبينوا مثلاً أن مخ الإنسان قد نما بصورة واضحة خلال الأحقاب التاريخية الطويلة، في حين تضاءل حجم الوجه وهذا ما أكدته الدراسة المقارنة بين الإنسان العاقل والإنسان منتصب القامة والشمبانزي.

يدرس الأنثروبولوجيون الطبيعيون كذلك الميكانيزمات التي أدت إلى حدوث هذه التغيرات، كما يدرسون التغيرات المستمرة في حياة الإنسان والأجناس البشرية.

أكد هؤلاء العلماء أن هذا التغير لا يحدث بطريقة عشوائية ولكنه يتم طبقاً لنمط محدد، وقد بين العلامة (داروين) طبيعة هذا الميكانزم وقدم أول تفسيرات منهجية معقولة للعمليات البيولوجية في

إطار التتابع التطوري. وتتلخص نظرية داروين فيما يلي:

١- تنتج عمليات الحياة كائنات مختلفة عن أصولها، أي أن الأنواع في تكاثرها تتنوع باستمرار فتظهر أنواع جديدة وتختفي أخرى قديمة.

٢- إن تحول عالم الحياة بطيء وتدريجي ويستمر زمناً طويلاً وليس مفاجئاً ولا يتم عبر قفزات.

٣- تتاح للكائنات الجديدة الأكثر صلاحية فرصة الاستمرار والتكاثر (بقاء الأفضل) في حين تنقرض الكائنات الأخرى.

٤- إن الأحياء كلها تعود إلى أصل واحد مشترك.(٧)

وعليه تجيب الأنثروبولوجيا الطبيعية على عديد من التساؤلات التي كانت موضع الاهتمام منذ القدم وحتى العصر الحديث مثل: أين ومتى ظهرت الكائنات الحية لأول مرة؟ وما هي صفاتها وأنواعها؟ وكيف نشأت الشعوب وتمايزت؟ وما هي أوجه الشبه والاختلاف بينها؟ وكيف تغيرت الخصائص الجسمية للإنسان خلال الأزمنة المتعاقبة على وجه الأرض؟(٨)

يؤمن علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية بتطور الجنس البشري الحالي «الإنسان العاقل» من أجناس بشرية أخرى يمكن التعرف عليها عن طريق عظام الحفريات، وقد عثر العلماء على بعضها ومنها: «الإنسان القرد» في جنوب إفريقيا، الذي تفرع عنه نوع آخر أكثر تطوراً هو «الإنسان الماهر» أي الصانع الذي عاش منذ حوالي ٢,٥ مليون سنة واستعمل أول أدوات معروفة من الحصى، و«الإنسان المنتصب» و«إنسان نياندرتال» وأخيراً الإنسان العاقل.

يهتم علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية بتحديد خصائص عظام تلك الحفريات وإعطائها أسماء علمية تحدد عصرها وتحدد الخصائص التطورية التي حدثت في كل منها، ويعتقدون أن تلك العظام تمثل أجناساً بشرية انقرضت وهي أصول الجنس البشري الحالي، ويرسمون خطوطاً تطورية تمثل مراحل التطور البيولوجي.

وتختص الأنثروبولوجيا الطبيعية بدراسة الخصائص الجسمية للجنس البشري الحالي المعروف باسم «الإنسان العاقل»، واخترعت المقاييس الدقيقة الخاصة بدراسة تلك الخصائص. ويطلق على هذا الفرع اصطلاح الأنثروبومتري Anthropometry وقد استطاع العلماء بفضل تلك المقاييس تصنيف جنس الإنسان العاقل إلى سلالات وتفرعات على أساس خصائص جسمية محددة، وهناك اتفاق

في الرأي علـى أن التفرعات السلالية التي نلاحظها اليـوم حدثت بعد ظهـور جنس «الإنسـان العاقل» وقد قوبل العلامة «كون» بمعارضة قوية عندما أعلن في عام ١٩٦١ أن التفرعات السلالية للجنس البشري الحالي ترجع إلى ما قبل ظهور الإنسان العاقل، أي كانت توجد عنـد أصوله القديمة وأعلن أن الإنسان العاقل هو أصل السلالة القوقازية فقط.

هنا نشـير إلى تصنيـف العلامة «ونيا كـول S.. Cole» الذي نشرته في عام ١٩٦٣ واعتمـدت فيه بالإضافـة إلى الخصائص الجسميـة المعروفـة -لون البشـرة وشكل الأنف ونـوع الشعر وشـكل الرأس وما إلى ذلك- علـى تحليل فصائل الدم، ويعد ذلك من أحدث وأدق أسس التصنيف. تقسم كول الجنس البشري إلى أربع مجموعات سلالية ويتفرع مـن كل مجموعة سـلالات فرعية، ويتضح ذلك فيما يأتي:

المجموعة القوقازية:

١- رواد سلالة البحر المتوسط.
٢- سلالة البحر المتوسط.
٣- الإيرانيون- الأفغان.
٤- النورديون.
٥- الألبيون.
٦- البلطيقيون الشرقيون.
٧- اللاب.
٨- السلالـة القوقازيـة الجنوبيـة بالهند.
٩- هنود البحر المتوسط.
١٠- السلالـة القوقازيـة الشرقيـة بإفريقيا (البربر).
١١- السلالة القوقازية الشرقية بإفريقيا (المصريون والصوماليون والإثيوبيون).

المجموعة المغولية:

١- المغـول الأصليـون (الاسكيمـو واليابانيون والصينيون والكوريون).
٢- الأتراك.
٣- سلالة التيبت والهملايا.
٤- السلالة الأندونيسية الملايومرية.
٥- الهنود الأمريكيون.

المجموعة الزنجية:

١- الزنوج (الزنـوج الأصليون وزنوج البانتو والحاميون النيليون).
٢- الأقزام.
٣- السلالـة الخويسانيـة (البوشمن والهوتنتوت).

المجموعة الاسترالية:

١- الاستراليون الأصليون.
٢- الاينو.
٣- الفيدا.
٤- الميلانيزيون.

٥- البولانيزيون.

يهتم علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية وكذلك علماء الجغرافية البشرية بدراسة الخصائص الجسمية لتلك السلالات ودراستها ودراسة هجرتها وتحركاتها وتأثير العوامل الجغرافية من مناخ وإقليم في أسلوب حياتها.(٩)

ثانياً . الأنثروبولوجيا الثقافية: culture anthropology

يدرس هذا الفرع «الثقافة» والمعنى المبسط لهذا المفهوم هو طريقة معيشة مجتمع ما، سواء أكان ذلك المجتمع بدائياً أو متخلفاً أو متقدماً. والثقافة من صنع الإنسان وهي ظاهرة طبيعية تخضع لقوانين الطبيعة مثل قانون التطور وقانون البقاء للأصلح ولذلك يدرسها هذا الفرع بمناهج علمية لا تختلف عن المناهج التي تستخدمها العلوم الطبيعية في دراسة ظواهر الطبيعة الأخرى.

إن قدرة الإنسان على إنتاج الثقافة هي أهم خاصية تميز الإنسان عن باقي الثدييات والحيوانات جميعاً. ومن أهم عناصر الثقافة «اللغة»، فعن طريقها تجمع وتسجل الثقافة وتنقل من جيل لآخر فيمكن نموها وتقدمها، كما أن الثقافة تزوّد اللغة بمعظم مضموناتها، فهي التي تعطي الإنسان الموضوعات التي يتكلم عنها، وتشمل الثقافة كذلك كل ما يصنعه الإنسان من عناصر المادة مثل الملابس والمباني والآلات والأدوات التي تزداد كثافة كلما تقدم الإنسان. ومن أهم عناصر الثقافة (العلاقات الاجتماعية) التي تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان، أي النظم الاجتماعية التي يخترعها الإنسان بصورة جماعية لينظم تلك العلاقات الاجتماعية.

لقد وضعت تعريفات كثيرة جداً للثقافة، وتختلف هذه التعريفات في ألفاظها وفي صياغتها ولكنها تتفق كلها في النهاية مع التعريف الكلاسيكي البسيط الذي وضعه «تايلور Tylor» في مطلع كتابه عن «الثقافة البدائية» حيث يقول: «الحضارة أو الثقافة بمعناها الاثنوغرافي الواسع، هي ذلك المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع». فعلى الرغم من البساطة الظاهرية لهذا التعريف فإنه يكشف في الحقيقة عن كثير من العناصر الأساسية التي يُجمع علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع على أنها تؤلف أهم خصائص الثقافة ومقوماتها.(١٠)

والخاصية الأولى من خصائص الثقافة، كما يظهر من هذا التعريفات هو تمايزها واستقلالها عن الأفراد الذين يحملونها

ويمارسونها في حياتهم اليومية. والمقصود بذلك أن عناصر الثقافة أمور يكتسبها الإنسان بالتعليم من المجتمع الذي يعيش فيه على اعتبار أنها هي «الإرث الاجتماعي» الذي يتراكم على مر العصور بحيث يتمثل في آخر الأمر في شكل التقاليد المتوارثة. والواقع أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة يعطون أهمية كبرى لعنصر «التعليم» أو «الاكتساب» ويبعدون عنها بالتالي كل ما هو غريزي أو فطري أو موروث بيولوجياً.

وعلى ذلك فإن معظم هذه التعريفات تؤكد أن الثقافة هي حصيلة العمل والاختراع والابتكار الاجتماعي، أو أنها حصيلة النشاط البشري وأن وجودها بذلك غير مرتبط بوجود الأفراد من حيث هم أفراد. وحين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع عن ثقافة شعب من الشعوب فإنهم يقصدون طرائق المعيشة وأنماط الحياة وقواعد العرف والتقاليد والفنون والتكنولوجيا السائدة في ذلك المجتمع والتي يكتسبها أعضاؤه ويلتزمون بها في سلوكهم وفي حياتهم.(١١)

والخاصية الثانية من خصائص الثقافة هي الاستمرار، وهي خاصية نابعة بالضرورة من تصور الثقافة على أنها «التراث الاجتماعي» الذي يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال السابقة على حد تعبير رالف لينتون.

فالسمات الثقافية قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن، بل إن كثيراً من هذه الملامح والسمات التي تتمثل بوجه خاص في العادات والتقاليد والعقائد والخرافات والأساطير تحتفظ بكيانها لعدة أجيال لا لشيء إلا لأنها وجدت في وقت من الأوقات في المجتمع فتظل موجودة حتى بعد أن يزول السبب الذي أدى إلى ظهورها في أول الأمر. بل إن ملامح الثقافة وسماتها تنتقل بالفعل من مجتمع لآخر نتيجة للهجرة أو غيرها من وسائل الاتصال الثقافي كاللغة مثلاً.

والخاصية الثالثة من خصائص الثقافة هي أنها كل معقد إلى أبعد حدود التعقيد نظراً لاشتمالها على عدد كبير جداً من السمات والملامح والعناصر التي حاولت بعض التعريفات أن تذكر جانباً منها كما هو الحال في تعريف تايلور مثلاً، ويرجع ذلك التعقيد -إلى حد كبير- إلى تراكم التراث الاجتماعي خلال عصور طويلة من الزمن، وكذلك إلى استعارة كثير من السمات الثقافية من خارج المجتمع نفسه. وهذا التعقيد معناه أن الفرد لن يستطيع أن يكتسب كل عناصر الثقافة السائدة في

المجتمع الذي ينتمي إليه، كما يعني أيضاً أن عالم الأنثروبولوجيا أو الاجتماع لن يستطيع أن يسجل كل مظاهر وسمات كل ثقافة من الثقافات التي يدرسها مهما بلغت من البساطة. وهذه نقطة هامة يأخذها العلماء دائماً في اعتبارهم وهم يقومون بدراستهم الحقلية، وكذلك أثناء تحليلهم للمعلومات الأثنوغرافية (الوصفية) التي جمعوها أثناء هذه الدراسات الحقلية. ولقد حاول بعض العلماء أن يردوا ذلك التعقيد إلى شيء من البساطة التي تساعد على تحليل الثقافة فميزوا بين فرعين من الثقافة هما: الثقافة المادية والثقافة اللامادية، بحيث تشمل الثقافة المادية كل ما يصنعه الإنسان في حياته العامة وكل ما ينتجه العمل البشري من أشياء ملموسة، وكذلك كل ما يحصل عليه الناس عن طريق استخدام فنونهم التكنولوجية، بينما تشمل الثقافة اللامادية مظاهر السلوك التي تتمثل في العادات والتقاليد والتي تعبر عن المثل والقيم والأفكار والفلسفات والمعتقدات.[١٢] ونتيجة لاتساع المجال الذي تدرسه الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا وبريطانيا، انقسمت إلى ثلاثة فروع هي: علم آثار ما قبل التاريخ، علم اللغويات، الإثنولوجيا.

أ- علم آثار ما قبل التاريخ:

ويتناول بالدراسة أقدم المجتمعات الإنسانية منذ ظهور الإنسان على الأرض ويبحث في مختلف المراحل التطورية لثقافة الإنسان، ويدرس مخلفاته ويتتبع هذه المخلفات والبقايا ويدرس تطوراتها من حالاتها البدائية الأولى إلى حالتها الراقية في بداية العصر التاريخي حيث اكتشف الإنسان الكتابة وتوصل إلى حضارة اللغة وعبّر الإنسان عن حضارته وثقافته تعبيراً لغوياً باستخدام الكتابة.[١٣]

يرى P. Hammond في كتاب له بعنوان «مقدمة في الأنثروبولوجيا الثقافية»: «أن الآركيولوجيا تهدف إلى إعادة البناء التاريخي القائم على الأدلة المادية لنمو ثقافة الإنسان خلال الزمن، وأن عمل الآركيولوجي يمدنا برؤية مساوية نسبياً لاهتمامات الأنثروبولوجي الاجتماعي أو الثقافي لأنه يبحث عن سؤال أساسي ألا وهو كيف تنمو الثقافات وتتغير عبر الزمن؟».

فمن خلال المعطيات الأثرية: أدوات العمل. الحلي. أدوات الطبخ. الفنون. المساكن. المواقد. المقابر.. إلخ يمكننا التوصل وبشكل دقيق إلى معرفة النمط المعيشي الذي كان يسود في الموقع الأثري الذي تجري فيه عمليات التنقيب من

خلال العامل الزمني، بالإضافة إلى معرفة العناصر الثقافية التي كانت تتكون منها ثقافة الإنسان اليومية المادية منها والروحية والمؤثرات الثقافية الخارجية ومصادرها.

وقد توصل العلماء إلى أساليب دقيقة لحفر طبقات الأرض التي يحتمل وجود بقايا حضارية فيها، وتوصلوا كذلك إلى مناهج دقيقة لفحص تلك البقايا وتسجيلها وتحديد المواقع التي توجد منها وتصنيفها للتعرف عليها ومقارنتها ببعضها. ويستطيع علماء الآثار عن طريق تلك المناهج استنتاج كثير من المعلومات عن الثقافات القديمة وتغيراتها واتصالاتها بغيرها.

ويتعاون علماء الآثار مع المؤرخين والأنثروبولوجيين باختلاف تخصصاتهم، فمثلاً يمدهم الأثنوغرافيون والمؤرخون بالمعلومات الخاصة بالثقافات التي جاءت أو نمت عن حضارات ما قبل التاريخ. كما أنهم يستفيدون من أبحاث ودراسات علماء الجيولوجيا وعلماء النبات والحيوان والمناخ في تأريخ وتحقيق «هوية» البقايا التي يكتشفونها، وكثيراً ما يستخدمون التجارب المعملية لاكتشاف خصائص ومناخ البقايا الأثرية، ولذلك يحتاج علم الآثار إلى معرفة وأعية بالكيمياء والطبيعيات والمهارات الدقيقة. وقد نجح العلماء المحدثون في اختراع وسائل جديدة لتحديد عمر البقايا بدقة كطريقة الكربون المشع والتألق الحراري، وكثيراً ما يتعاون علماء الآثار مع إخوانهم المتخصصين في الأنثروبولوجيا الطبيعية وذلك لكثرة تواجد الحفريات الإنسانية مع البقايا الثقافية.

ب. علم اللغويات:

يهتم بعنصر حيوي من عناصر الثقافة ألا وهي اللغة، الوسيلة الأولى للارتباط البشري وأداة نقل الأفكار أو التعبير عن الفكر بالكلمات أو الإشارات أو الرموز أو الصور أو الأشكال.. وقد ازداد الاهتمام بدراسة اللغات منذ القرن السابع عشر، ولكن تضاعف الاهتمام في القرن الثامن عشر حيث وجه الباحثون اهتماماتهم إلى محاولة معرفة أصل اللغات والمقارنة بينها، وفي الحقيقة إن مجال اللغويات قد تمت قسمته بين اللغويين أنفسهم وبين علماء آخرين سواء أولئك الذين ينتمون للأنثروبولوجيا الثقافية في الفرع المسمى بـ «اللغويات» أو علماء النفس أو الفلسفة أو المنطق الصوري وغيرها من العلوم.

والأنثروبولوجي المتخصص في اللغويات قد يجيد عدد من اللغات وقد لا يجيد، ولكن وظيفته تنحصر في البحث عن أصل اللغات وتعقيداتها وأشكالها الرمزية للاتصال،

في محاولة تحليل بنائها وإعادة هذا البناء بقصد إلقاء الضوء على نموها تاريخياً منذ الوقوف على بداياتها وتطورها.

وينقسم علم اللغويات إلى أقسام فرعية أهمها: علم اللغويات الوصفي، وعلم أصوات اللغات.

يهتم علم اللغويات الوصفي بتحليل اللغات في زمن محدد ويدرس النظم الصوتية وقواعد اللغة والمفردات، ويعتمد عالم اللغة في دراسته على اللغة الكلامية ولذلك يستمع إلى المواطنين وخاصة أن معظم دراساته تكون متعلقة بلغات كلامية لم تكتب بعد، فيقوم عالم اللغة بكتابة تلك اللغات عن طريق استخدام رموز دولية متعارف عليها.

أما علم أصول اللغات فيختص بالجانب التاريخي والمقارن حيث يدرس العلاقات التاريخية بين اللغات التي يمكن متابعة تاريخها عن طريق وثائق مكتوبة، وتتعقد المشكلة بالنسبة للغات القديمة التي لم تترك وثائق مكتوبة، وتوجد وسائل خاصة لبحث تاريخ تلك اللغات، ويهدف هذا القسم إلى تحديد أصول اللغات الإنسانية.[١٤]

توجد علاقات تعاونية بين عالم اللغة والأنثروبولوجي الثقافي، وذلك لأن على الأنثولوجي والأنثروبولوجي الاجتماعي أن يدرس لغة المجتمع الذي يبحثه ولا يتم ذلك إلا عن طريق دراسة علم اللغويات، ولكن من الناحية الواقعية نلاحظ أن علم اللغويات له أقسام مستقلة في الجامعات، والسبب في ذلك هو إمكان دراسة اللغة وتحليل عناصرها بصورة مستقلة عن بقية عناصر الثقافة. ويقوم المتخصصون في تلك الأقسام بتدريس مادة اللغويات وفروعها لطلبة أقسام الأنثروبولوجيا. وقد تقدم علم اللغويات في العصر الحاضر ويستخدم الآن مناهج وأدوات دقيقة في دراسة لغات العالم ولذلك توصل إلى قوانين عامة دقيقة لا تقل في دقتها عن قوانين العلوم الطبيعية.

ج. الاثنولوجيا:

يختص هذا الميدان (الاثنولوجيا) بدراسة ثقافة المجتمعات الموجودة وقت الدراسة، وكذلك الثقافات التي انقرضت بشرط توافر تسجيلات مكتوبة لشهود عاشوا في تلك الثقافات. ويدرس الاثنولوجي كل ثقافة المجتمع أو المجتمعات التي يبحثها، ولذلك يبحث النظم السياسية والاقتصادية والدين والفنون الشعبية وفروع المعرفة والفنون الصناعية وكذلك المثل العليا والفلسفات. وقد اتفق معظم العلماء على إطلاق اصطلاح «اثنولوجيا» على الدراسات التي تجمع بين الوصف والمقارنة. فالاثنولوجي يهتم بالمقارنة بين الثقافات التي وصفها

«الاثنولوجـي»، ويهدف الاثنولوجي من تلك المقارنات الوصول إلى قوانين عامة للعادات الإنسانية ولظاهـرة التغير الثقـافي وآثار الاتصـال بين الثقافـات المختلفة. ويهدف الاثنولوجـي كذلك إلى تصنيـف الثقافات إلى مجموعات أو أشكال على أساس مقاييس عامة.

وتهدف الاثنولوجيـا إلى تركيب ثلاثي:

١- التركيـب البيئـي (الايكولوجـي) الذي يقـارن مكانياً بـين الجماعـات السكانية المتجـاورة. ٢- التركيـب التاريخي الزماني وهـو إعـادة وضـع الحـوادث الرئيسيـة الخاصة بجماعة معينة في ديمومة الزمان. ٣- التركيـب المنهجي وهـو يتكون حين يتم التوصـل إلى تفسير نمط مـن التقنيات أو المؤسسات أو المواقف أو التصرفات المتعلقة بالجماعـة. إذن. وكما أشرنا سابقاً. تقودنا الأنثروبولوجيـا إلى درجة من التعميم أعلى مـن الاثنولوجيـا لأنها تطمـح إلى تحقيق المعرفة الشاملة عـن الإنسان (وكل البشر) منذ بداياته وحتى وقتنا الحاضر عبر تعدد ثقافاته أو حضاراته، من أشدها تواضعاً إلى أشدها تألقاً.

إن الاثنولوجيـا والاثنوغرافيـا والأنثروبولوجيا لا تشكل ثلاثة علوم مختلفة بل ثلاث مراحل متتابعة، وبشكل أدق، ثلاثة تصورات مختلفة لبحث واحد.[١٥]

يقـول توماس بينمـان: «إن هـدف الأنثروبولوجيا سواء في الحاضر أم في الماضي هو الدراسة الاثنولوجية. بل إن هدف فروع الأنثروبولوجيـا جميعهـا (الأنثروبولوجيـا الجسميـة، دراسـات مـا قبـل التاريـخ، التكنولوجيـا، والأنثروبولوجيا الاجتماعية) هي أن تثري معلوماتنا الاثنولوجية، وتضيف إليها، حتـى تساعدنا على فهـم الناس في أوضاعهم الحالية والكيفية التي انتهت بهم إلى هذا الوضع».[١٦]

ثالثاً. الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

يهتم هـذا الميـدان بدراسة الإنسان الاجتماعي وبالنظم والعلاقـات الإنسانية والبنـاءات الاجتماعية. وقد اختلفت الآراء حول العلاقة بـين الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعيـة، فالمدرسـة الإنكليزيـة ترى ضـرورة الفصل بينهما علـى أساس أن كلاً منهما يشكل فرعاً مستقلاً للأنثروبولوجيا، وهـي تهتـم أساسـاً بالأنثروبولوجيـا الاجتماعية. أما المدرسـة الأمريكية فترى أن الأنثروبولوجيـا الاجتماعية هي فرع من الأنثروبولوجيا الثقافيـة على أساس الفهم الأمريكـي لاصطلاح الثقافـة. وهي تهتم أساسـاً بالأنثروبولوجيا الثقافية. والحقيقة

أنه كثيراً ما يصعب الفصل بين هذين الاتجاهين الاجتماعي والثقافي، بحيث يمكن القول أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية تدرسان الموضوعات نفسها.

فالأنثروبولوجيا الثقافية يبدأ منهاجها بدراسة: (أدوات العمل والتقنيات والفنون والأشياء المادية لتصل إلى النشاط الاجتماعي والسياسي الذي يسمح بقيام نمط اجتماعي يعيش الفرد ضمنه بكل انسجام مع مؤسساته الاجتماعية كافة. لأي مجتمع. ومن ثم تنتهي إلى دراسة المجتمع.)[١٧]

يهتم فرع الأنثروبولوجيا الاجتماعية بتحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية وخاصة (المجتمعات البدائية) التي يظهر فيها بوضوح تكامل ووحدة البناء الاجتماعي، ومن أهم النظريات التي تسود اليوم أبحاث الأنثروبولوجيا الاجتماعية «النظرية الوظيفية» للعلامة رادكليف براون وأساسها أن النظم الاجتماعية في مجتمع ما ما هي إلا نسيج متشابك العناصر يؤثر كل عنصر في العناصر الأخرى وتعمل تلك العناصر على خلق وحدة اجتماعية تسمح للمجتمع بالاستمرار والبقاء.

موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

١- المجتمعات البدائية:

إن كلمة «بدائي» بالمعنى الذي تستخدم به في الكتابات الأنثروبولوجية لا تعني أبداً أن المجتمعات التي توصف بتلك الصفة أسبق في الزمن أو أدنى في المنزلة من أنواع المجتمعات الأخرى. فمن المعروف أن لتلك المجتمعات تاريخاً طويلاً قد يماثل في طوله تاريخ المجتمعات الأوروبية ذاتها، وأنه إذا كانت هذه المجتمعات لم تتطور في بعض النواحي بنفس النسبة التي تطور بها المجتمع الأوروبي فإنها تفوقها تطوراً في نواحي أخرى، وعلى ذلك فربما كانت كلمة «بدائي» اختياراً غير موفق ولكنها أصبحت الآن اصطلاحاً واسع الذيوع والانتشار إلى حد لا يمكن معه تجنبها. بالإضافة إلى ذلك لا يوجد أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين يعتبر الحضارة مختلفة نوعياً عن الثقافة، كما لا نجد أي انثروبولوجي يميز بين شعب متحضر وآخر غير متحضر فجميع الحضارات، بما فيها الحضارات العظيمة المعاصرة أو القديمة، ليست سوى مراحل خاصة في تطور الثقافة تتباين في ثراء مضمونها وفي تعقد تركيبها، ولكنها ليست مختلفة نوعياً عن ثقافات الشعوب التي تسمى شعوباً بدائية.

ولا شك أن استخدام مصطلح «بدائي» للكلام عن تراث الشعوب التي تبدو لنا غريبة، أو غير مألوفة هو بالطبع أسلوب

غير انثروبولوجي. فالثقافة موجودة في لندن وباريس تماماً كما هي موجودة عند شعوب الاسكيمو والنافاهو والسودان.. إلخ.[١٨]

إن الأنثروبولوجيين حين يستخدمون كلمة (بدائي) فإنهم يقصدون بها الإشارة إلى المجتمعات الصغيرة سواء من ناحية عدد سكانها أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية والتي تمتاز ببساطة الفنون الآلية والاقتصاد وقلة التخصص في الوظيفة الاجتماعية إذا قورنت بالمجتمعات المتقدمة. ويفضل بعض الانثروبولوجيين أن يضيفوا إلى ذلك مقاييس ومعايير أخرى أهمها عدم وجود تراث مكتوب وبالتالي عدم وجود أي فن أو علم أو لاهوت منهجي منظم.

إن المجتمعات البدائية أفلحت لأسباب عديدة في أن تستحوذ على انتباه المشتغلين بدراسة النظم الاجتماعية، فقد جذبت إليها مثلاً انتباه فلاسفة القرن الثامن عشر على اعتبار أنها تمثل الحالة الطبيعية الأولى التي يظن أن الإنسان كان يعيش فيها في عصور ما قبل التاريخ. كذلك اهتم بها علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر لاعتقادهم أنهم واجدون فيها دلائل وشواهد تساعدهم في بحثهم عن أصول النظم الاجتماعية في أبسط صورها وإن المنهج السليم يقتضي التقدم والانتقال من دراسة النظم الأكثر بساطة إلى النظم الأكثر تعقيداً حتى يتسنى للباحث أن يستعين في دراستها بما تعلمه من الدراسة السابقة.

وهذه الجماعات التي تعيش في بيئات صعبة قاسية أخذت في التلاشي والانقراض نتيجة لانتشار الأمراض والأوبئة فيها وبسبب الإدمان على تعاطي الخمور بالإضافة إلى مطاردة الرجل الأبيض لهذه القبائل والفتك بها. وأخيراً بسبب الاختلاط والاندماج بشعوب أخرى.

إن انقراض هذه الجماعات معناه خسارة كبيرة للمعرفة الإنسانية لأنها تعتبر نماذج بنائية فريدة سوف تسهم دراستها مساهمة فعالة في فهم طبيعة المجتمع الإنساني.

وليس من شك في أن للشعوب البدائية أهمية وجاذبية لكل من يتأمل أو يبحث في طبيعة الإنسان والمجتمع. فهذه الشعوب لا تعرف الأديان المنزلة ولا اللغات المكتوبة ولا المعرفة العلمية المنظمة، ويعيش أفرادها - في الأغلب - في حالة من العري التام ولا يستخدمون إلا أبسط أنواع الأدوات، كما يعيشون في مساكن بسيطة ساذجة للغاية، فهي إذن شعوب خام إن أمكن هذا القول، ومع ذلك فغالباً ما يعيش الأفراد هناك عيشة راضية في جماعات محلية سعيدة مؤتلفة.

وقد يكون من العسير علينا أن نتخيل أنفسنا نعيش في مثل هذه الظروف، وقد نعجب، بل وينبغي علينا أن نعجب: ما الذي يساعد هؤلاء الناس على العيش معاً في انسجام واتفاق ويمكّنهم من مواجهة أحداث الحياة في شجاعة وجلد رغم قلة ما يستعينون به في معركتهم ضد الطبيعة وضد الأقدار؟ الواقع أن عدم امتلاك هؤلاء البدائيين للسيارات مثلاً وعدم وجود صحف يقرؤونها وعدم معرفتهم بنظام البيع والشراء وغير ذلك يجعلهم أكثر جاذبية وتشويقاً وأدعى إلى الاهتمام بهم، لا العكس. ففيهم نرى الإنسان يجابه القضاء بكل عنفه وقسوته وآلامه، دون أن يكون لديه هو من أسباب المدنية ما يدرأ عنه هذه الآلام أو يلطف من وقعها أو يقدم له العزاء والمواساة.

والفضل في ذلك يرجع إلى النظام الأخلاقي الذي يعيشون فيه والذي يوفر لهم الأمن والطمأنينة وكذلك إلى القيم التي تهوّن من أعباء الحياة وتجعلها محتملة. وحري بالبحث الدقيق أن يكشف عن وجود أبنية اجتماعية معقدة وثقافات خصبة تكمن وراء تلك البساطة السطحية التي تميز حياتهم. لقد تعودنا أن نفكر في الثقافة والنظم الاجتماعية في حدود الثقافة المادية وكبر الحجم، وبذلك لم نعد نرى عند الشعوب البدائية ثقافة أو نظماً اجتماعية إلا إذا نقبنا عنها بالفعل. وحينئذ فقط سوف نكتشف أن كل هذه الشعوب البدائية تؤمن بالدين وأن هذا الإيمان يتمثل في شكل معتقدات يقينية وشعائر، وأنها تعرف الزواج الذي يتم عن طريق مراسيم وطقوس معينة، كما تعرف الحياة العائلية التي تتركز في البيت، وأن لها جميعاً نظماً قرابية تفوق -في الأغلب- في تعقيدها واتساع نطاقها كل نظم القرابة المعروفة في المجتمع الأوروبي، ومنتديات وجمعيات خاصة تخدم أغراضاً محدودة مرسومة، وقواعد دقيقة محكمة ترسم أصول اللياقة وآداب السلوك، وتشريعات تضع أسس القانون المدني والقانون الجنائي التي تطبقها محاكمهم، ولغات تبلغ في كثير من الأحيان درجة عالية من التعقيد سواء من ناحية الأصوات أو القواعد، وتشتمل على ذخيرة وافرة من الألفاظ، وآداباً وطنية تتألف من الشعر الذي يعكس كثيراً من الرمزية، وكذلك من الأخبار التاريخية والأساطير والقصص الشعبي والحكم والأمثال، وفنوناً تشكيلية خاصة بهم، ونظماً للفلاحة والزراعة تتطلب معرفة واسعة باختلافات الفصول وأنواع الحياة التربة والحياة النباتية والحيوانية، وخبرة عالية بصيد السمك وقنص الحيوان والملاحة في

البحر والسياحة في الأرض. كما أن لديهم جميعاً رصيداً هائلاً من المعرفة المتعلقة بشؤون السحر والعين الشريرة والعرافة والتنبؤ، وهي كلها أمور لا نعرف نحن عنها شيئاً بالمرة. وهذا يتأدى بنا إلى مظهر آخر للأنثروبولوجيا، وهو مظهر أكثر شمولاً لأنه يتعلق بما نكتسبه عن طريقها من معرفة بطبيعة المجتمع البشري في عمومه وليس بالمجتمعات البدائية فحسب. فإن ما نعرفه عن مجتمع معين بالذات قد يفيد في التعرف على مجتمع آخر وبالتالي كل المجتمعات الأخرى، سواء في ذلك المجتمعات التاريخية أو المجتمعات المعاصرة. ولنضرب على ذلك مثالاً تاريخياً مجدداً. لقد كتب الشيء الكثير عن قبائل البدو في بلاد العرب قبل الإسلام، ومع ذلك فلا تزال ثمة مسائل كثيرة تتعلق ببنائهم الاجتماعي لا يمكن الإجابة عليها من البيانات والشواهد التاريخية التي بأيدينا، بيد أننا نستطيع أن نلقي بعض الضوء على هذه المسائل بدراسة البناء الاجتماعي للبدو المعاصرين في الجزيرة العربية على اعتبار أنهم مايزالون يحتفظون في حياتهم بمعظم ملامح الحياة التي كانت سائدة عند العرب القديمة. فعن طريق فهم الثقافات والمجتمعات الأخرى يستطيع المرء أن يرى ثقافته من كل الزوايا والنواحي وأن يفهمها فهماً أفضل في ضوء كل التجربة والمجهود البشريين.

لقد أصبحت المجتمعات البدائية متأثرة كل التأثر بتقنيات الغرب وتأثيراته، بل حتى بقيمه بحيث إن التنظيمات المجتمعية وأنماط التفكير والمعتقدات الأصلية والمخصوصة التي كان يدرسها الباحثون باتت متغيرة كلياً وأسفرت عن ولادة ثقافات جديدة. والواقع أن الاستعمار، ودخول النقد، وظهور الملكية الفردية في هذه المجتمعات، ونشأة الدول الجديدة المستقلة على أراضيها، قد عصف ببناها القديمة وزج بها زجاً مبيناً في معمعة التاريخ العام.(١٩)

٢- البناء الاجتماعي:

البناء الاجتماعي من أهم موضوعات الأنثروبولوجيا الاجتماعية. والمقصود بالبناء الاجتماعي هو (النظم الاجتماعية) أو (الجماعات الاجتماعية) المستمرة في الوجود لوقت كاف بحيث تستطيع الاحتفاظ بكياناتها كجماعات رغم التغيرات التي تحدث للأفراد الذين يكوّنون تلك الجماعات فلكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا بأن نتكلم عنه على أنه نسق أو بناء يعيش فيه أفراده وينزلون على مستلزماته. واستخدام كلمة «بناء» بهذا المعنى يتضمن وجود نوع من التماسك والتوافق بين أجزائه إلى الحد

الـذي يمكن معه تجنب التناقض الصارخ أو الصـراع المكشـوف، وأنـه يتمتع بدرجة مـن الديمومة والبقاء أكـثر مما تحظى به معظـم الأشياء العابـرة السريعة في الحياة الإنسانية. وقد لا يفطن أفراد المجتمع نفسه إلى أن لمجتمعهـم بنـاءً متميزاً، أو قد يكون لديهـم شعـور ضعيف مبهم بذلـك البناء. أمـا الأنثروبولوجي الاجتماعي فمهمته هي الكشف عن هذا البناء الذي يتضمن:

(النسـق القرابي والنسـق الاقتصادي والنسـق السياسي) في هـذا البناء ويتخذ السلـوك والتصرفـات الاجتماعيـة داخل نطاق هذه الأنساق شكل النظم الاجتماعية كالـزواج والعائلة والأسـواق والرئاسة وما إليها.

خاتمة:

إن ما يسود بعضـ دوائر الفكر العربي المعاصر مـن نبذ وابتعاد عن الأنثروبولوجيا عامة باعتبارهـا علماً نشأ وتطور في دوائر الفكر الغربي، كما ارتبط بحقبة الاستعمار والنظـرة العلمانيـة في تفسـير الحيـاة الإنسانية. ولنفترضـ أن ذلك صحيح، وأنه كان للانثروبولوجيـا (بل للعلوم الاجتماعية الأخـرى) منطلقات نظريـة، واستخدامات عملية ارتبطت بمرحلة تاريخية معينة، فإن هناك اليـوم انثروبولوجيين وعلماء اجتماع أيضاً قـد غيروا من أطر تفكيرهم، وطوروا مناهج دراساتهم، بل تحرروا في نظرتهم لكثير من القضايا الإنسانيـة المعاصرة، وإلى حد مناهضة الاستعمار والاستغلال بأشكالهما، علاوة على مناصرة حركات التحرير وجهود التنميـة. لهذا فلا يجـب أن يتجمد الفكر العربـي والإسلامي عند مرحلـة تاريخية معينة لعلم مـا، ولا أن ينبذ رافداً للمعرفة ومنهجـاً للدراسة يمكن أن يستفاد بالجديد منه، والملائم لطبيعة مجتمعاتنا. فليس هناك علـم أفضل من آخر، ولكـن تتساوى العلوم جميعها في كونها اجتهـادات عقلية هدفها المعرفة لذاتهـا ولخدمة البشريـة جمعاء. أما عن كيفيـة توظيف المعرفـة فهذا أمر يرتبط بطبيعـة العصر وأخلاقيات الباحث نفسه سواء كان تخصصه الأنثروبولوجيا أم الفيزياء.[٣٠]

المراجع

١- حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٦ ص ١٣ - ١٤.

٢- نفس المرجع، ص ١٨ - ١٩.

٣- د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧١، ص ١٤ - ١٥.

٤- نفس المرجع، ص ١٦ – ١٧.
٥- نفس المرجع، ص ١٨ – ١٩.
٦- كارلتون كوون، قصة الإنسان، ترجمة محمد توفيق حسين وعبد المطلب الأمين، بغداد، ١٩٦٥ ص ٣٩ – ٤٠.
٧- د. سلطان محيسن، عصور ما قبل التاريخ، جامعة دمشق ١٩٨٨، ص ٢٣.
٨- د. حسين رشوان، الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٨٩، ص ٢٠.
٩- د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق ص٢٣- ٢٤.
١٠-د. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٨، ص ٤١-٤٢.
١١-نفس المرجع، ص ٤٣-٤٤.
١٢-نفس المرجع، ص ٤٦-٤٧.
١٣-د. قباري محمد اسماعيل، أسس علم الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ٢٠.
١٤-د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص ٣١-٣٢.
١٥-فلسفة العلوم الاجتماعية، مجموعة من المؤلفين، ترجمة سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصفر مراجعة ناجي الدروشة، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤، ص ١٢٨-١٢٩.
١٦-د. حسين فهيم قصة الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص٢٥-٢٦.
١٧-د. علي الجباوي، الأنثروبولوجيا، جامعة دمشق، ١٩٨٨، ص٢٥٧- ٢٥٨.
١٨-رالف بيلز، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد الجوهري، القاهرة، ١٩٩٠، ص١٤٣.
١٩-د. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق ص ١٩٩- ٢٠٣.
٢٠-د. حسين فهيم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٩، ص ٢٥٢.

الدِّراسات والبحوث

الرَّجُلُ.. وكيفَ يُشَبَّهُ بِالحَيَوانِ؟

حسن موسى النميري

فَنُّ التَّشبيهِ فَنٌّ عَريقٌ، وبابٌ واسِعٌ في البَلاغَةِ العَربيَّةِ، وفي تُراثِنا الأدبيِّ، قَديمِهِ وحَديثِه. وقد دَخَلَ هذا الفَنُّ كثيراً من مَجالاتِ الحَياةِ ؛ حَياةِ العَرَبِ في بيئاتِهِم المُختَلِفَةِ وصَوَّرَ كَثيراً مِنْ أوْجُهِ الحَياةِ العربيَّةِ، وفي بيئاتٍ مُختَلِفَةٍ..

ويُنْظَـرُ إلى فَنِّ التَّشبيهِ مِنْ أوْجُهٍ مُختلفَـةٍ، أحَدُها أنَّهُ يَميلُ إلى الصِّدقِ والواقِعيَّـةِ في تَصْويرِهِ لأوجُهِ الشَّبَهِ بينَ الرُّكنَـيْنِ الأساسيَّيْنِ للتَّشْبيهِ، أعني

باحث في الآثار (سورية).
- العمل الفني: الفنان علي الكفري.

(المُشبَّه والمُشبَّه بِهِ) أيْ أنَّ المُماثَلَةَ والتَّطابُقَ بينَ هذيْنِ الرُّكْنَيْنِ، غالبًا ما تكونُ واضحةً بارزةً للعيانِ. وقد درسَ علماءُ البَلاغةِ ذلكَ، ولَهُم فيهِ آراءٌ واضحةٌ ومَعروفَةٌ لا نُريدُ الخَوضَ فيها.

لكنَّنا نُريدُ أنْ نَدرُسَ الأمرَ مِنْ وجهٍ آخَرَ، وهوَ دُخُولُ التَّشبيهِ مَجالَ المُماثَلَةِ والمُقارنَةِ والمُوازنَةِ بينَ عالَمِ الإنسانِ مِنْ جِهَةٍ، وبينَ دُنْيا الحَيَوانِ مِنْ جانبٍ آخَرَ، ونَسألُ أنْفُسَنا قائلينَ: أليسَ أمرًا مَعيبًا أنْ يُشَبَّهَ الإنْسانُ، كُلُّ الإنسانِ بالحيَوانِ، كُلِّ الحيَوانِ؟ أو أنْ يُشَبَّهَ عضوٌ منَ الأوَّلِ بِعُضْوٍ يُقابِلُهُ مِنَ الثاني؟ كأنْ يُشَبَّهَ ساعِدُ الرَّجلِ بِذِراعِ أسدٍ، وعُنُقُ المَرأةِ بِجِيدِ ظَبْيٍ، وعَيْنُها بِمُقلَةِ غَزالٍ. وهَلْ هذهِ التَّشبيهاتُ التي شاعَتْ وانْتَشَرَتْ فاستَحسَنَها الشُّعَراءُ، فتَمادَوا فيها، وأكْثَروا مِنْها، ثُمَّ استَجادَها القُرَّاءُ (المُتلَقُّونَ) فأنْشَدوها، وتَفَنَّنوا في نَقْلِها ورِوايَتِها وغِنائِها.. أقولُ: هل هذهِ التَّشبيهاتُ مُقْنِعَةٌ للقُرَّاءِ والدَّارسينَ، وأهلِ الأدَبِ، حتَّى أُبيحَ للشعراءِ – نتيجةَ إعْجابِ المُتلَقِّينَ- الإكْثارُ مِنْها، والتَّفَنُّنُ في صِياغَتِها، وتَنويعِ طُرُقِ التَّعبيرِ عَنْها.

والإنسانُ بِلا جِدالٍ خَيرُ مَخلوقٍ خَلَقَهُ اللّهُ في هذا الكَونِ، فكيفَ يُباحُ تَشبيهُهُ بِما هُوَ دونَهُ في القَدْرِ والقيمةِ والمَكانَةِ؟ ألا يُعَدُّ تَشْبيهُ الإنسانِ بالحَيَوانِ، أو بِجُزْءٍ مِنْهُ انْحِدارًا بِمَكانَتِهِ، وإنْقاصًا من قيمَتِهِ؟ خاصَّةً ونَحْنُ نَعلَمُ أنَّ مِنْ شُروطِ التَّشبيهِ النَّاجِحِ أنْ تَكونَ الصِّفَةُ المُشْتَرَكَةُ بينَ المُشَبَّهِ والمُشَبَّهِ بِهِ (أي وجهِ الشَّبَهِ) أظْهَرَ وُجُودًا، وأكثَرَ وُضوحًا في المُشَبَّهِ بِهِ. ونادرًا ما يَكونُ العَكسُ وارِدًا، وإنْ وَرَدَ شَيءٌ مِنْ هذا في القُرآنِ الكريمِ، وذلكَ كَتَشبيهِ نُورِ اللّهِ جَلَّ وعَلا، بِنُورٍ يَنْبَعِثُ مِنْ سِراجٍ وقَدْ وُضِعَ السِّراجُ في مِشكاةٍ..كما قالَ تَعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَواتِ والأرضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فيها مِصْباحٌ..(1)﴾. وحَتَّى قالَ أبو تَمَّام حينَ اعْتَرَضَ فُضُوليٌّ مُنافِقٌ، وقد شَبَّهَ مَمدوحَهُ بأربعةٍ مِنْ مَشاهيرِ العَرَبِ في قَولِهِ الرَّائعِ:

إقْدامُ عَمْروٍ في سَماحَةِ حاتِمٍ
في حِلْمِ أحنَفَ، في ذَكاءِ إياسِ(2)

أرادَ الفُضُوليُّ أنْ يَتَملَّقَ المَمدوحَ، فقالَ لأبي تَمَّام شَبَّهتَ الأميرَ بِمَنْ هُمْ دونَهُ من

أجـلافِ العربِ، فأطرَقَ أبـو تمَّامٍ قليلاً ثمَّ رفَعَ رأسَهُ وقال:

لا تَعجَبُوا ضَرْبِي لَهُ مَنْ دُونَهُ
مَثَلاً شَرُودًا في النَّدَى والباسِ
فاللهُ قد ضَرَبَ الأقَلَّ لِنُورِهِ
مَثَلاً مِنَ المِشْكاةِ والنِّبْراسِ

كَثُرَ تَشبيهُ الإنسانِ بالحَيَوانِ، وكَثُرَ تشبيهُ أعضاءٍ مِن هذا بما يُماثِلُها مِنَ الآخَرِ، فلم يَعترِضْ علـى ذلكَ مُعترِضٌ، بـل استَحسَنَ العـربُ هذا النوعَ مـنَ التَّشبيـه، ووجدوهُ مُناسبًا ومُتَّفِقًا معَ طَبيعةِ الأشياءِ، ومُتناسِقًا معَ الذوقِ العربـيِّ العامِّ. كيفَ لا يكونُ ذلكَ والإنسانُ العربيُّ مُلتصِقٌ بالحَيَوانِ التصاقًا كبـيرًا في كثيرٍ مِنْ مَجالاتِ حياتِه، إذْ إنَّ أوَّلَ مِهنَةٍ زاوَلَها العربيُّ هي تَربيةُ المَواشي، هذهِ المِهنَةُ جَعلَتْهُ دائـمَ الصِّلَةِ معَ عالَمِ الحَيَوانِ، يَسرَحُ مـعَ البهائمِ في المَراعـي في السُّهولِ والهِضابِ والأوديةِ والقِيعانِ، وهي حتى في الليلِ تَكونُ أمامَ ناظِرَيْهِ، لا تغيبُ عنهُ إلاَّ في ساعاتِ نومِه.

وسَنُلاحِظُ في الأمثِلةِ التي سَنعرِضُها في الأسطرِ التاليةِ كيفَ مارَسَ الشعراءُ العربُ فَـنَّ تَشبيهِ الإنسانِ، أفضـلِ مَخلوقاتِ اللهِ تعـالى وأعلاها شأنًا، بأنـواعٍ مِمَّا خَلَقَ مِن طَوائفِ الحَيَوانِ، وما على القارئِ الكَريمِ إلاَّ أنْ يستَخدِمَ ذَوقَهُ ومَهارَتَهُ في تَقديرِ الجمالِ في الفَنِّ الشعريِّ الـذي أمامَهُ، ليَحكُمَ على جَودَةِ مـا يقرأُ بِلا واسِطَةٍ ومِـن دونِ تأثيرٍ خارجيٍّ.

تَشبيـهُ الرَّجُلِ بالحَيَوانِ: تَبَـيَّنَ لَنا مِن خِـلالِ الدِّراسـةِ أنَّ الرَّجُلَ (الذَّكَـرَ) أقَلُّ تَشبيهًا منَ المَرأةِ بالحَيَوانِ، أيْ أنَّ المَجالاتِ التي شُبِّهَ الرَّجُلُ بالحَيَـوانِ أقَلُّ عَدَدًا مِنَ المَجالاتِ التي شُبِّهَتْ بِها المَرأةُ.

١– تشبيه الرجل بالأسد: الأسَدُ حَيَوانٌ يُضـرَبُ بِهِ المَثَلُ بالقُوَّةِ، شَكلُهُ يُوحي بالهَيْبَةِ والقُوَّةِ؛ فلِقاؤُهُ عَسِرٌ، ووَعيدُهُ مُخيفٌ، وزَئيرُهُ مُرْعِـبٌ. هوَ عَنيـفٌ مُخيفٌ أينَمـا واجَهْتَهُ وكَيفَما التَقيتَ بِهِ، إلاَّ في حالةٍ واحِدَةٍ، وهيَ أنْ تَلقاهُ شَبْعـانَ، ففي مِثْلِ هذهِ الحالِ تَمُرُّ الفَرائسُ أمامَ أنفِهِ، وبينَ يَدَيْهِ، وهوَ عازِفٌ مُعْرِضٌ عَنها، كأنَّهُ لا يَراها.

مُعظَمُ تَشبيهاتِ الرَّجلِ بالأسدِ جاءتْ في مَجالِ القُوَّةِ والقُدرةِ والصَّبرِ، وشِدَّةِ الاحتمالِ،

والنِّكايَـةِ بالعَدوِّ، ولَعَلَّها صِفَةٌ واحِدَةٌ هيَ (القُوَّةُ) وإنْ كانَتْ تتَشَكَّلُ بأشكالٍ مُختلِفَةٍ، وصُوَرٍ مُتَنَوِّعَةٍ.

وبِسَبَـبِ إعجـابِ العـربِ بالأسـدِ كَثُرَتْ أسْمـاؤُهُ، وتَعـدَّدَتْ أوصافُـهُ، فقـد ذَكَروا لَـهُ المِئاتِ مِـنَ الأسماءِ والصِّفـاتِ، لا يُشارِكُـهُ في كَـثرَةِ أسمائِـهِ إلاَّ الجَمَلُ(باعْتِبارِهِ الحَيَوانَ الذي عَدَّهُ العُلَماءُ رَفيقَ



الإنسانِ العَربيِّ في كِفاحِـهِ ومُعاناتِهِ لأوجُهِ الحيـاةِ في الباديَةِ، وصَديقَـهُ الذي تَحَمَّلَ مَعَـهُ شَظَفَ العيشِ في الـبَراري والفَلَواتِ.

أمَّا الأسَدُ فَيَعـودُ تَعَدُّدُ أسمائِهِ إلى إعْجابِ العـربِ بِهِ وبِقُدُراتِهِ ومَلَكاتِهِ المُتَعَدِّدَةِ. يُروى أنَّ امرأةً لِشاعِرِ الخوارجِ الكبيرِ (عِمْرانَ بن حِطَّان)(٣) قالت له يومًـا: ألَمْ تُقسِمْ أنَّكَ لن تَكـذِبَ، لا في شِعرٍ ولا في غَيْرِهِ؟ قال: أوَقد حَصَلَ؟ قالت: نعم، فكيفَ تَقُولُ:

فَـهُـنـاكَ مَجْــزَأَةُ بـنُ ثَـو
رٍ كـانَ أشْجَـعَ مِـنْ أُسـامَـةْ(٤)

فقال لَها عمرانُ: لم أكـذِبْ في هذا؛ إنَّ مَجـزَأةَ فتحَ مدينةً، ولم أسمَـعْ أنَّ أسَدًا فَعَلَ مِثْلَهُ!

ولا يُشَبَّـهُ بالأسَدِ إلاَّ مَـنْ كانَ عَظيمًا فاتِكًا قَوِيًّا منَ الرِّجالِ، كقَولِ النابغةِ الذبياني

يذكرُ النُّعمانَ بنَ المنذرِ، ملكَ الحيرةِ، وكانَ قويًّا داهيةً قادرًا:

نُبِّئْتُ أنَّ أبا قابُوسَ أوعَدَني

ولا قَرارَ على زَأْرٍ منَ الأسَدِ[٥]

قُلنا إنَّ العربَ أُعجِبُوا بالأسَدِ أيَّما إعجابٍ، ومِنْ هُنا أكثَروا مِنْ أسمائِهِ، فهوَ عندَهُمْ أسدٌ وغضَنْفَرٌ وضرغامٌ وضَيْغَمٌ وهِزَبْرٌ وهَمُوسٌ ولَيْثٌ وقَسْوَرٌ وأغلَبُ وضُبارِمٌ وغيرُ ذلكَ كثيرٌ، قالَ أبو الخَطَّابِ الهُذَليّ:

ما مُخْدِرٌ خَدِرٌ مُسْتَأسِدٌ أسَدٌ

ضُبارِمٌ خادِرٌ ذو صَولَةٍ زَئِرُ[٦]

وقالتْ جَنُوبُ (أختُ عَمْرو ذي الكلب)[٧]:

فأقسِمُ - يا عَمْرو-لو نَبَّهاكَ

إذًا نَبَّها منْكَ داءً عُضالا[٨]

إذًا نَبَّها لَيْثَ عِرِّيسَةٍ

مُفيتًا مُفيدًا نُفُوسًا ومالا[٩]

ولِشدَّةِ إعجابِ العربِ بالأسدِ، خَلْقِهِ وشَكْلِهِ وقُوَّتِهِ، جَمَعوهُ على صيَغٍ مُختلفَةٍ، فقالوا: أُسْدٌ وأُسُودٌ وآسادٌ، قالَ عَنترَةُ:

وخَيْلٍ قد دَلَفْتُ لَها بخَيْلٍ

عليْها الأُسْدُ تَهْتَصِرُ اهْتِصارا[١٠]

وقالَ الحَريشُ بنُ هِلالٍ[١١]:

هَيْهاتَ لا تُلْفُونَنا رُقَّاد

لا، بَلْ إذا صِيحَ بِنا آسادا[١٢]

يُقالُ لابنِ الأسَدِ (شِبْلٌ). ومِن بابِ إعجابِ العربِ بالأسدِ أنْ جَمَعُوا ابنَهُ (الشِّبْلَ) على صيَغٍ مُتعَدِّدَةٍ فقالوا: شُبُولٌ وشِبالٌ وأَشْبُلٌ وأشْبالٌ. مِنْ ذلكَ قَوْلُ مَروانَ بن أبي حَفصَةَ يمدَحُ بَني مَطَرٍ من آلِ شَيبانَ قومَ مَعن بن زائدة:

بَنو مَطَرٍ يومَ اللِّقاءِ كأنَّهُمْ

أُسُودٌ لَها في غِيلِ خَفَّانَ أشْبُلُ[١٣]

ما شُبِّهَ الإنسانُ بالأسدِ إلاَّ في مَجالِ المَدحِ والتَّنويهِ والتَّقريظِ، وذلكَ لأنَّ الأسدَ كُلُّ أمْرِهِ مَحمودٌ عندَ العرَبِ، لا عَيْبَ فيهِ، ولا مَنْقَصَةَ، باستِثْناءِ صِفَةٍ واحِدَةٍ هيَ (بَخَرُ فَمِهِ) أي الرَّائحةُ المُنْبَعِثَةُ مِنْ فيهِ وأسنانِهِ، وهذا أمْرٌ بَدَهِيٌّ لأنَّ الأسَدَ مَطْعَمُهُ اللَّحْمُ، ولا شيءَ غيرَ اللحمِ، وكُلُّ مَخلوقٍ يَقتَصِرُ طَعامُهُ على اللَّحمِ كالأسودِ والصُّقورِ تَكونُ رائحَةُ أفواهِها كَريهَةً. ولِذا يُشَبَّهُ بِهِ الإنسانُ الموصوفُ بالبَخَرِ، وظُهُورِ رائحَةِ الأسنانِ، قالَ ابْنُ عَبْدَلٍ[١٤] يَهجو:

نَكْهتَ عَليَّ نَكْهةَ أخدَرِيٍّ

شَتيمٍ، شابِكِ الأنيابِ وَرْدِ[١٥]

فما يَدنُو إلى فيهِ ذُبابٌ

ولَو طُليَتْ مَشافِرُهُ بِقَنْدِ[١٦]

والصَّقرُ طائرٌ قنَّاصٌ يَستخدِمُهُ أهلُ الصَّيْدِ، ومُحتَرِفو القَنْصِ من أثرياءِ العَرَبِ، وأهلِ الوَجاهَةِ فيهِم، يَستَعمِلونَهُ في قَنْصِ كثيرٍ منَ الطَّرائدِ، كالأرانبِ وصِغارِ الغِزلانِ مِنَ الحَيَوانِ، والحُبَارَى والدُّرَّاجِ والكَركي والقَطا منَ الطَّيْرِ. وبِما أنَّ الصَّقرَ مُعظَمُ طَعامِهِ منَ اللَّحمِ، لذا فإنَّ لفَمِهِ (مِنقارِهِ) بَخَرًا ورائحةً كريهةً، تُضاهي رائحةَ فَمِ الأسَدِ، وربَّما أكثرَ سُوءًا ونَتَنًا. قال أبو الشَّمَقْمَقِ[١٧] يَهجو:

ولَهُ لِحيةُ تَيسٍ

ولَهُ مِنقارُ نَسرٍ

ولَهُ نَكهةُ لَيثٍ

خالَطَتْ نَكهةَ صَقرٍ[١٨]

تَشْبيهُ الرَّجُلِ بِضُروبٍ منَ الحَيَوانِ (غَيْرِ الأسَدِ): ولَمْ يُشَبَّهِ الرَّجُلُ بحَيَوانٍ مُفتَرِسٍ كالضَّبُعِ والفَهْدِ والنَّمِرِ وابنِ آوى والثَّعلَبِ إلاَّ قَليلاً، وغالِبًا ما جاءَ ذلكَ في مَجالِ القَدحِ والذَّمِّ. والثَّعلبُ أكثرُ هذهِ الحَيَواناتِ حُضُورًا في هذا البابِ، فقد وَرَدَ ذِكْرُ الثَّعلَبِ في شِعرِ العربِ مرَّاتٍ غيرَ قليلةٍ شَبَّهًا للرَّجُلِ المُراوِغِ المُحتالِ، وذلكَ كقَولِ طَرَفَةَ بنِ العَبْدِ البَكْريِّ[١٩] يَذُمُّ قَومَهُ:

أَسْلَمَني قَومي ولَم يَغضَبُوا

لِسَوءَةٍ، حَلَّتْ بِهِم، فادِحَةْ

كُلُّهُمُ أرْوَغُ مِنْ ثَعلَبٍ

ما أشْبَهَ اللَّيلَةَ بالبارِحَةْ[٢٠]

تَشبيهُ الرَّجُلِ بالجَمَلِ: وشَبَّهَ شُعراءُ العربِ الرَّجُلَ القَويَّ الصَّبُورَ، القادرَ على احتمالِ مَشاقِّ الحَياةِ، ومَصاعِبِ العَيْشِ بالجَمَلِ (فَحْلِ الإبِلِ) وذلكَ لأنَّ الجَمَلَ الذَّكَرَ مُهابٌ جَليلُ القَدْرِ، عالي المَكانةِ عندَ قُدَماءِ العَرَبِ، لذا شَبَّهُوا الرَّجُلَ القَديرَ ذا المَكانةِ في قَومِهِ ومُجتَمَعِهِ بهذا الجَمَلِ. قال طُخَيمُ بنُ أبي الطَّخماءِ الأسَديُّ يَمدَحُ بعضَ نَصارَى الحِيرةِ:

مَعي كُلُّ فَضْفاضِ القَميصِ كأنَّهُ

إذا ما سَرَتْ فيهِ المُدامُ فَنيقُ[٢١]

وإنِّي، وإنْ كانُوا نَصارَى أُحِبُّهُمْ

ويَرتاحُ قَلبي نَحوَهُمْ وَيَتُوقُ[٢٢]

ولمّا أرادَ عُبَيدُ اللهِ بنُ قيس الرُّقيّات مُصالحَةَ الأمويينَ بعدَ مَقتلِ حبيبِه وخَصْمِهم مُصعبِ بن الزُّبَيْرِ في العراق، اتّصَلَ بعبدِ الملِكِ بنِ مَروان ومَدَحَه، وممّا قالَ فيه:

إنَّ الفَنيقَ الذي أبُوهُ أبو الـ عاصي عليه الوَقارُ والحُجُبُ
خَليفَةُ اللهِ في رَعيَّتِه جَفَّتْ بذاكَ الأقلامُ والكُتُبُ
يَعتَدِلُ التّاجُ فوقَ مَفرِقِه على جَبينٍ كأنَّهُ الذَّهَبُ(٢٣)

الفَنيقُ هو فَحْلُ الإبلِ الذي يتَّصِفُ بالكَرامَةِ على أهلِه، لا يُركَبُ ولا يُحمَلُ عليه لِشَرَفِه فيهم، وشِدَّةِ تَقديرِهم لَهُ، لذا يَعيشُ مُنعَّمًا مُترَفًا..

ورُبَّما شُبِّهَ الرَّجُلُ بالبَعيرِ، لا يُرادُ مِنْ ذلكَ مَدحٌ ولا ذَمٌّ، وإنْ كانَ البَعيرُ يُوصَفُ بكَثرةِ الحِقدِ، وإضمارِ الضَّغينَةِ، لذلكَ يُقالُ في المَثَلِ (أحقَدُ من بَعيرٍ، وأصْوَلُ مِنْ بَعيرٍ(٢٤)). يُروَى أنَّ كُثَيِّرًا (صاحبَ عَزَّةَ) لَمّا تَكاثَرَ عليه العُذّالُ والرُّقَباءُ حتى حَرَموهُ لِقاءَ عَزَّةَ أو رُؤيَتَها، تَمَنَّى لو كانَ جَمَلاً أجرَبَ، وعَزَّةَ مِثلُهُ بَكْرَةٌ (ناقةٌ) يَملِكُهما رَجُلٌ ثَريٌّ كثيرُ الإبلِ، لذا يُترَكانِ هَمَلاً في المَراعي، لا يُطلَبانِ، ولا يُسألُ عَنهُما، فيَستَمتِعُ أحدُهما بِرِفقَةِ الآخَرِ.. وإنْ أرادا الماءَ صاحَ النّاسُ بهما وضَرَبوهُما وطَرَدوهُما لئلاّ يَختَلِطا بإبلِهِم، فيُسبِّبانِ لها العَدوى بالجَرَبِ.. كُلُّ ذلكَ ليَفوزَ بمُرافَقَةِ عَزَّةَ ويَتَمَتَّعَ بِقُربِها، قال:

وَدِدتُ -وبَيتِ اللهِ- أنَّكِ بَكْرَةٌ وأنّي هِجانٌ مُصعَبٌ ثُمَّ نَهرُبُ(٢٥)
كِلانا بِهِ عَرٌّ فَمَنْ يَرَنا يَقُلْ على حُسنِها جَرباءُ تُعدي، أجرَبُ(٢٦)
نَكونُ لِذي مالٍ كَثيرٍ مُغَفَّلٍ فلا هوَ يَرعانا، ولا نَحنُ نُطلَبُ
إذا ما وَرَدنا مَنهَلاً صاحَ أهلُهُ عَلَينا، فَلا نَنفَكُّ نُرمَى ونُضرَبُ(٢٧)

وقد يُشَبَّهُ الرَّجُلُ بالبَعيرِ للتَّحقيرِ والذَّمِّ والقَدحِ، وذلكَ لأنَّ البَعيرَ يُوصَفُ أحيانًا بالبَلادَةِ وقِلَّةِ الفَهمِ، وعَدَمِ التَّمييزِ والإدراكِ، وذلكَ كقَولِ مَروانَ بن أبي حَفصة يَذُمُّ بَعضَ مَنْ يَدَّعي الشِّعرَ من غَيرِ مَعرِفَةٍ بجَيِّدِه، ولا تَمييزٍ بينَ ما حَسُنَ منهُ وعَلا، وبينَ ما ساءَ

وانْحَدَرَ مُسْتَواهُ، قال مروان:

زَوامِلُ للأشعارِ، لا عِلْمَ عِندَهُم

بِجَيِّدِها، إلاّ كَعِلْمِ الأباعِرِ[٢٨]

لَعَمْرُكَ ما يَدري البَعيرُ إذا غَدا

بأوساقِهِ، أوراحَ، ما في الغَرائرِ[٢٩]

وقد جاءَ في أحَدِ الأمثالِ ((أخَفُّ حِلمًا من بَعيرٍ[٣٠])). وقال العبَّاسُ بنُ مِرداس السُّلَمي يَذكرُ البَعيرَ، وبَلادَتَهُ وقِلَّةَ عَقلِه[٣١]:

لَقَد عَظُمَ البَعيرُ بِغَيرِ لُبٍّ

فَلَمْ يَستَغنِ بالعِظَمِ البَعيرُ

يُصَرِّفُهُ الصَّبِيُّ لِكُلِّ وَجْهٍ

ويَحْبِسُهُ على الخَسْفِ الجَريرُ[٣٢]

وتَضْرِبُهُ الوَليدَةُ بالهَراوَى

فَلا غِيَرٌ لَدَيْهِ ولا نَكيرُ[٣٣]

وقال أحَدُ الشعراءِ يَهجو رَجُلاً ضَخْمًا سَمينًا:

ذاهِبٌ طُولاً وعَرْضًا

وهُوَ في عَقْلِ بَعيرِ

تَشبيه الرَّجُلِ بالبَغْلِ: ولا أعلَمُ رجُلاً شُبِّهَ بِبَغلٍ إلاّ في مَجالِ الذَّمِّ والتَّحقيرِ، وذلكَ لأنَّ البَغلَ وإنْ وُصِفَ بِقُوَّةِ البَدَنِ، ومَتانَةِ الجِسْمِ، فإنَّهُ يُوسَمُ بالبَلادَةِ، وضَعفِ الذَّكاءِ وقِلَّةِ الفِطنَةِ، قال حسانُ ابنُ ثابت يَهجو قَومًا عِظامَ الأجسام:

لا بأسَ بالقومِ مِن طُولٍ ومِن عِظَمٍ

جِسْمُ البِغالِ وأحلامُ العَصافيرِ[٣٤]

وقال حُمَيدُ بنُ ثَور الهِلالي[٣٥] يَهجو لَيلى الأخيَلِيَّة:

كَأنَّكِ وَرْهاءُ العِنانَيْنِ بَغْلَةٌ

رَأَتْ حُصُنًا فَعارَضَتْهُنَّ تَشْحَجُ[٣٦]

تَشبيه الرجُلِ بالكَبْشِ: كثيرًا ما شَبَّهَ شُعراءُ العربِ زعيمَ القومِ، وقائدَهم في الحُروبِ والمُتَقَدِّمَ فيهم في السِّلمِ بالكَبْشِ وهو في الأصلِ فَحْلُ الضَّأنِ[٣٧] وعَدُّوا ذلكَ مِن أفضَلِ ما يُمدَحُ بِهِ الرَّجُلُ القَويُّ النَّافِذُ في قَومِهِ ومُجتَمَعِهِ، والكَبْشُ في نَظَرِ العربيِّ مِنَ الدَّوابِّ القَويَّةِ، وكثيرًا ما تَراهُ يُنافِسُ الكِباشَ الأُخرى ويُناطِحُها ويُقاتِلُها بِقَرنَيْهِ وخاصَّةً في وقتِ الرَّبيعِ، وموسِمِ السِّفادِ والتلقيحِ. قال لَبيدٌ[٣٨]:

بِكَتائِبٍ تَرْدي، تَعَوَّدَ كَبْشُها

نَطْحَ الكِباشِ كأنَّهُنَّ نُجومُ[٣٩]

وقالتِ الخنساءُ تذكرُ أخاها صَخرًا، وكان قائدًا كثيرَ الغَزوِ ومُقارَعَةِ الأبطالِ،

قالت:

وخيلٍ قد دَلَفتَ لها بِخَيْلٍ

فَدارَتْ بينَ كَبْشَيْها رَحاها[40]

أمَّــا إذا شُبِّهَ الرَّجلُ بِخَروفٍ، والخَروفُ ابْــنُ الكَبْشِ ،كانَ ذلكَ ذَمًّــا وتَحقيرًا وذلكَ لأنَّ الخَروفَ مَخلوقٌ وديــعٌ ضَعيفٌ، لا يَكادُ يُحســنُ الدِّفاعَ عن نَفســه، بل هوَ رُبَّما كانَ بِحاجَــةٍ إلى مَنْ يُدافعُ عنهُ ويَحميه، وإذا ما شُبِّهَ الرَّجُلُ بِنَعجَــةٍ كانَ الأمرُ أبشَعَ وأسوأ، فالنَّعجةُ كالخروفِ، لا يَنْظــرُ العربيُّ إليها ولا إلى فَوائِدِهــا إلاَّ للحْمــلِ والحَليب. قال أعرابيٌّ تَزَوَّجَ امرأتَيْنِ، يُريدُ السَّعادةَ والتَّرفَ ورَغَدَ العيشِ:

تَزَوَّجتُ اثْنَتَيْنِ لِفَرْطِ جَهْلي

بِما يَشْقَى بِهِ زَوجُ اثْنَتَيْنِ

فقُلتُ أصيرُ بَينَهُما خَروفًا

أُنَعَّــمُ بـينَ أكْــرَمِ نَعجَتَيْنِ

فَصِرتُ كَنَعجَةٍ تُضحي وتُمسي

تَــداوَلُ بينَ أخبَثِ ذِئبَتَيْنِ[41]

تشبيهُ الرجــلِ بالكلبِ: مــا أعلَمُ رجُلاً شُبِّهَ بالكَلبِ إلاَّ في مَجالِ القَدحِ والذَّمِّ، وذلكَ لأنَّ الكلبَ -معَ كثرَةِ مــا كانَ العربُ يُربّونَهُ ويَستَخدِمونَهُ- لم يَكنْ لِيُنظَرَ إليْهِ نَظرَةَ احتِرامٍ أو تَقديــرٍ، وهوَ عِندَهم نَجِسٌ لا يَجوزُ مَسُّهُ أو الاقتِرابُ مِــنْ مَربَضِه، وهوَ مِثالٌ للخِسَّةِ والنَّذالَة. وقد شَبَّــهَ اللهُ جَلَّ وعَلا مَنْ يَتَّبِعُ شَهَواتِهِ، ويَسيرُ معَ أهوائِهِ بالكلبِ الذي ﴿إنْ تَحمِلْ[42]عَليــهِ يَلهَثْ أو تَتْرُكْــهُ يَلهَثْ[43]﴾ أيْ أنَّــهُ كَلبٌ خَسيسٌ، دائمُ اللُّهاثِ في جَميعِ أحوالِه.

ورائحَــةُ وَبَرِ الكلبِ نَتِنَــةٌ وبيلَةٌ، خاصَّةً إذا ابْتَــلَّ جِلدُهُ بالمــاءِ، أو أصابَهُ المَطَرُ، لذا تُشَبَّهُ الرائحَــةُ المُنتِنَةُ النَّتِنَةُ برائحَةِ أجسامِ الكلابِ المُبتَلَّة. قالَ حسانُ بنُ ثابت يَهجو:

كأنَّ ريحَهُمُ في النّاسِ إذْ بَرَزُوا

ريحُ الكلابِ إذا ما بَلَّها المَطَرُ[44]

والكلبُ مَعــروفٌ بِصِفَةٍ مَحمــودةٍ لَعلَّها وحيدَةٌ بينَ صِفاتِهِ الرديئَة، ألا وهيَ اتِّصافُهُ بالوَفــاءِ فهو يُقابِلُ مَنْ يُحسِنُ إليْهِ ويُلاطِفُهُ ويُطعِمُهُ بإحسانٍ، والبَدوُ أهلُ الشّاءِ والرَّعيِ أكثَرُ اعتِرافًا بِفَضلِ الكلبِ، وإقرارًا بمكانَتِهِ من أهلِ الحاضِرَةِ الذينَ لا يَعرفونَ شيئًا من هذا، وقــد قَرأنا أنَّ أعرابيًّا دخل على مَلِكٍ من مُلوكِ العَرَبِ، فأنشَدَهُ مَديحًا جاءَ فيه:

أنتَ كالكلبِ في وفائكَ للعَهدِ

وكالتَّيسِ في قِراعِ الخُطُوبِ

فقامَ إليهِ رجالُ الملكِ يَضْربونَهُ ويَصفعونَهُ، فنَهَرهم الملكُ وقالَ: دَعوهُ، فواللهِ ما قالَ إلاّ ما ظَنَّهُ خَيرًا.

هذا البدويّ يعيشُ في بيئةٍ ضَيِّقةٍ، والمخلوقاتُ التي تُحيطُ به مَحدودةُ العَدَدِ، وللكلبِ عِندَهُ تقديرٌ واحترامٌ، فهوَ في بيئتِه أحَدُ المُحامينَ المُدافعينَ عنهُ وعن مُمتلكاتِه ومَواشيه، فكيفَ لا يَلقى منهُ احترامًا وتوقيرًا ؟ هوَ عِندَهُ عنوانُ الوَفاءِ، وإنْجازِ الموعودِ، ومِنْ هُنا جاءَ تشْبيهُ المَلكِ بالكلبِ.

والكلبُ في نَظَرِ العربِ يَرمِزُ للبَداوةِ، وأهلِ الوَبَرِ، بينَما يَجعلونَ القِطَّ رَمزًا لأهلِ المَدَرِ في الأريافِ والقُرى، ولِذا قالتْ مَيسونُ بنتُ بَحدَل الكلابيَّةُ البَدويَّةُ التي تَزوَّجَها مُعاويةُ بنُ أبي سُفيانَ وأسْكَنَها قُصُورَ دِمشقَ، فَحنَّتْ لباديَتِها، والعيشِ مَعَ البَدوِ أهلِها، واجتَوَتْ نَفسُها عَيشَ القُصُورِ في الظِّلِّ، فقالتْ:

لَكَلبٌ يَنبَحُ الأضيافَ وَهْنًا

أحَبُّ إليَّ مِنْ قِطٍّ أليفِ[٤٥]

تشبيهُ الرَّجُلِ بالحِمارِ: والحِمارُ على الرَّغمِ مِن كَونِهِ مَركَبًا هنيئًا مُريحًا لِبُسطاءِ النّاسِ الذينَ لا يُريدونَ عُلُوًّا في الأرضِ ولا تَكَبُّرًا ولا عُنْجُهيَّةً، وهوَ من أفيَدِ الحيوانِ لِسُكّانِ الأريافِ والبَوادي، يَصبِرُ على الذُّلِّ والهَوانِ وقِلَّةِ العَلَفِ والاحترامِ، إلاّ أنَّ مَكانَتَهُ مُتَدَنِّيَةٌ جِدًّا عِندَ أهلِ الأدبِ والشِّعرِ والأخبارِ، هوَ غالبًا رَمزٌ للبَلادَةِ، وقِلَّةِ الفهمِ والإدراكِ، لِذا فقد شُبِّهَ بِهِ الذينَ أُعطُوا التَّوراةَ، وحُمِّلُوها وكُلِّفُوا للعَمَلِ بها، لكنَّهم أهمَلوها ولم يَعمَلُوا بما جاءتْ بِهِ، في قولِهِ تَعالى (مَثَلُ الذينَ حُمِّلُوا التَّوراةَ ثُمَّ لَم يَحمِلوها كَمَثَلِ الحِمارِ يَحمِلُ أسْفارًا[٤٦]) أيْ كَمَثَلِ الحِمارِ يَحمِلُ كُتُبًا، لا يَدري ماذا بِها[٤٧].

حتى إنَّ لُقمانَ الحَكيمَ في وصاياهُ لابْنِهِ، التي أوردَ القُرآنُ عَدَدًا مِنها عَدَّ نُهاقَ الحَميرِ صَوتًا قَبيحًا مُنْكَرًا، وطَلَبَ من ابْنِهِ أنْ يَخفضَ صَوتَهُ أثناءَ حديثِهِ لِئلاَّ يَكونَ مُشابِهًا لِنَهيقِ الحميرِ، وذلكَ كما وردَ في كتابِ اللهِ الكريمِ، قالَ لُقمانُ لابْنِهِ (واغْضُضْ مِن صَوتِكَ إنَّ أنْكَرَ الأصواتِ لَصَوتُ الحَميرِ[٤٨]) هذا مَعَ

أنَّ الحمارَ المسكـينَ لا حَولَ لَهُ في ذلكَ ولا قُـوَّةَ، لا ذَنبَ لَهُ، فالصَّوتُ مِنْحَةٌ منَ اللهِ، لم يَطلُبْهُ ولم يَسعَ إليهِ.

ويَـرى بعضُ العـربِ أنَّ الحمارَ حيَوانٌ لئيـمٌ خَسيسٌ، لذا ميَّزَهُ اللهُ بخاتَمٍ فريدٍ في باطِنِ قائمتَيهِ الأماميَّتَيْنِ، هوَ مَدموغٌ بخاتَمٍ بشَكلِ دائـرةٍ سوداء لا يَنبُتُ فيهـا الشَّعرُ، لذا يُقالُ للحِمارِ (ابْنُ مَرقُوم الذِّراعَيْن) قال النَّجاشي الحارثي(٤٩) يَهجو:

قـومٌ تَـوارَثَ بَيتَ اللُّـؤمِ أوَّلُهُم
كما تَوارَثَ رَقْمَ الأذرُعِ الحُمُرُ(٥٠)

وقـال مِسكـين الدارمي يَهجـو رجُلاً، فَشَبَّهَهُ بحِمار:

كَحِمـارِ السُّـوءِ، إنْ أشْبَعتَـهُ
رَمَحَ النّاسَ، وإنْ جاعَ نَهَقْ(٥١)

و(الأتانُ) أنثى الحِمـارِ، هـيَ الأُخرى مَذمومَةٌ بِلا ذَنبٍ تَعمَّـدَتِ اقترافَهُ، ولا شَرَّ أرادتِ ارتِكابَهُ. قـالَ الحُطَيئَةُ يَهجو قَوماً، فَشَبَّهَ رجالَهم بتُيُوسٍ، ونساءهم بأُتُنٍ:

لَهُم نَفَرٌ مِثْلُ التُّيُوسِ، ونِسْوَةٌ
مَمَاجِينُ مثلُ الآتُنِ النُّعراتِ(٥٢)

تَشبيهُ الرجلِ بالهِرِّ: وإذا ما شُبِّهَ إنسانٌ بِهِرٍّ كانَ ذلكَ بِلا رَيبٍ في مَجالِ الذَّمِّ والإساءةِ والقَـدحِ، وذلكَ لأنَّ الهِرَّ حيَوانٌ يَعدُّهُ العربُ سَيِّئَ الخُلُقِ، قليـلَ الوَفاءِ، إذا شبِعَ لم يَشكُرْ مَنْ يُطعِمُهُ ويُؤويهِ، وإنْ جاعَ سَرَقَ واغتَصَبَ، وإذا لاعَبَهُ مُرَبِّيهِ لم يَسلَمْ مِن خَمشِ أظافِرِهِ. قالَ المُستَوغِرُ بنُ ربيعة(٥٣) يذكُرُ كِبَرَهُ، وكيفَ كانَ يُلاعِبُ أحفادَهُ:

إذا ما المَرءُ صَمَّ، فَلَمْ يُناجَى
وأودَى سَمعُهُ إلاَّ نِدايا(٥٤)
ولاعَبَ بالعَشِيِّ بَنِي بَنيهِ
كَفِعْلِ الهِرِّ يَحْتَرِشُ العَظايا(٥٥)
يُلاعِبُهُم ووَدُّوا لو سَقَوْهُ
منَ الذِّيفانِ مُترَعَةً مِلايا(٥٦)

كيفَ يُشبَّهُ الرَّجُـلُ بالحيَّةِ: والحيَّةُ وإنْ كانـتْ مَخلوقاً سَيِّئَ السُّمعَـةِ، يَمقُتُهُ العربُ يَكرهونَ رُؤيتَهُ، والاقترابَ منهُ، فرُبَّما شُبِّهَ بهِ الرَّجُـلُ الداهِيةُ القَويُّ، الماكِرُ المُخادِعُ الذي يَستَخـدِمُ دَهاءَهُ ومَكرَهُ وفِكـرَهُ للتَّغَلُّبِ على مُناوِئيهِ، وخاصَّةً الذَّكَـرُ منَ الحيَّاتِ وأظُنُّ أنَّهم فَضَّلوا الذَّكَرَ وقَدَّموهُ لا لجِنسِهِ، وإنَّما لاعتِقادِهـم أنَّ الذَّكَرَ هوَ الأضخَمُ والأعظَمُ والأكبَرُ منَ الحيَّاتِ، ثُمَّ هـوَ الأكبَرُ خَطَراً،

والأشَـدُّ أذًى، ثمّ إنَّ الحيَّـةَ الكبيرةَ الحَجْمِ شَديـدةُ التأثيرِ تقتُلُ مَنْ تلدَغُهُ لِساعتِهِ وبِلا إبْطاءٍ، قال طَرَفَةُ بنُ العبدِ يَفتَخِرُ:

أنا الرَّجُلُ الضَّربُ الذي تعرفُونَهُ
خَشاشٌ كرَأسِ الحيَّةِ المُتَوَقِّدِ[57]

وقال ذو الإصبع العدواني يَفخَرُ بماضي قومِهِ، ويُشَبِّهُهم بحَيَّاتِ الأرضِ التي يَخافُها النّاسُ ويَخْشَونَها، ويَفِـرُّونَ من أذاها، يُعبِّرُ عن قُوَّةِ شَكيمتِهِم، وحِمايةِ حَوزَتِهِم:

عَـذيـرَ الحَـيِّ مِـنْ عَـدْوا
نَ، كـانـوا حَـيَّـةَ الأرضِ[58]
بَـغَـى بَـعـضُـهُـم بَـعـضًـا
فـلـم يُـرْعُـوا علـى بَعضِ[59]
ومِـنْـهُـم كـانـتِ السَّـادا
تُ والمُـوفُـونَ بـالـقَـرضِ[60]

وقال صَريعُ الغَواني[61] يَمدحُ أحَدَ زُعماءِ عَصْرِهِ:

كـأنّـهُ قَـمَـرٌ، أو ضَـيْـغَـمٌ هَصِرٌ
أو حَيَّةٌ ذَكَرٌ، أو عارِضٌ هَطِلُ[62]

كيفَ يُشَبَّـهُ الإنسانُ بالذُّبـابِ: الذُّبابُ حَشَرَةٌ مَمْقُوتَةٌ بَغيضَـةٌ للإنسانِ والحَيَوانِ، هِيَ عُنوانُ القَذارةِ والصَّغارِ والخِسَّةِ، تَرمِزُ للعَضِّ والفَتْكِ والأذَى، لم يَذكرْها العربُ إلاَّ في حُقولِ الـذَّمِّ والقَدحِ والهَجْـوِ، حتى إذا مـا أرادُوا المُبالَغَةَ في التَّحقيرِ شَبَّهوا المُحَقَّرَ بجَناحِ الذُّبابِ أو بِصوتِهِ(طَنينِهِ)أو بِشَيءٍ ذي صِلَةٍ بِهِ. قال حَضْرَمِيُّ بن عامر[63]:

مـازالَ إهْـداءُ القَصائدِ بَيْنَنا
شَتْمَ الصَّديقِ، وكثرَةَ الألقابِ
حتى تُرِكْتَ كأنَّ أمرَكَ بَيْنَهُمْ
في كُلِّ مَجْمَعَةٍ طَنِينُ ذُبابِ[64]

وقال المُتَنبِّي يذُمُّ بَعضَ شُعَراءِ عَصْرِهِ:

ومِنَ النّاسِ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ
شُعَراءُ كأنَّها الخازِبازُ[65]

لكِـنَّ شاعِـرًا أرادَ أنْ يُهَـدِّدَ خُصومَهُ، ويَتَوعَّدَ أعـداءَهُ، فشَبَّـهَ نَفسَهُ(مادِحًا لَها) بِذُبابِ الخَيْلِ الأزرَقِ، وهيَ حَشَرَةٌ تَلقَى مِنْها الدَّوابُّ أذًى كَبيرًا وشرًّا مُستَطيرًا، تُهاجِمُها وتَدخُـلُ في أُنوفِهـا، وتَلسَعُها لَسْعًـا قَوِيًّا، فتُسَبِّبُ لها جُنُونًا. قال ابنُ دارة[66]:

إنّي امْرُؤٌ تَجِدُ الرِّجالُ عَداوَتي
وَجْدَ الرِّكابِ مِنَ الذُّبابِ الأزرَقِ[67]

• • •

تَشبيهُ الرَّجُلِ بالذِّئبِ والقِردِ وغيرِهما:

وكثيرًا ما استخدَمَ شُعراءُ العربِ فَنَّ التَّشبيه، تَشبيهِ الإنسانِ بِضُروبٍ منَ الحَيَوانِ في مَجالاتِ الذَّمِّ والإساءةِ والقَدْحِ، فإذا مَاقَورِنَ الرَّجُلُ بِذِئْبٍ مَثَلاً، أُريدَ من ذلكَ إظهارُ غَدْرِهِ وخِداعِهِ، ونِكايَتِهِ بالإنسانِ؛ وذلكَ لأنَّ الذئبَ حَيَوانٌ بَغيضٌ للعَرَبِ يَفتِكُ بِمَواشيهِم، ويُعيثُ بها فَسادًا وتَخْريبًا، ولِهذا يُشَبَّهُ بِهِ الرَّجُلُ الماكِرُ المُخادِعُ الغَدَّارُ.

قالَ يَحيى ابن نَوفَلٍ اليَماني[68] يَهجو بِلالَ بنَ أبي بُردةَ[69]:

ما لي أراكَ إذا أردتَ خِيانَةً
جَعَلَ السُّجودُ بِحُرِّ وَجْهِكَ يَظْهَرُ
مُتَخَشِّعًا طَبِنًا لِكُلِّ عَظيمَةٍ
تَتْلو القُرانَ، وأنتَ ذِئبٌ أغبَرُ[70]

إنَّ المَهْجُوَّ يَستَخدِمُ دِينَهُ للخِيانَةِ والغَدرِ وخِداعِ الناسِ، يُظْهِرُ التَّدَيُّنَ بِهِ للناسِ، وهو رُبَّما يَنوي أكْلَ أموالِهِم وهَتْكَ أعراضِهِم، يُبْدي الخُشُوعَ، ويُرَتِّلُ الآياتِ لِيظهَرَ بِمَظهَرِ المُؤمِنِ العفيفِ، وهوَ في حَقيقَتِهِ ذِئبٌ فاتِكٌ غَدَّار.

وهُناكَ مَجموعَةٌ لَيسَتْ قليلةً منَ الحَيَوانِ، يَعُدُّها العربُ حَقيرَةً بَغيضَةً، لا تُذكَرُ إلاَّ في مَجالِ السَّبِّ والشَّتْمِ والتَّحقيرِ كالقِردِ والوَبْرِ والظَّرِبانِ والجُعَلِ، ولِكُلِّ مَخلوقٍ من هذهِ المَخلوقاتِ صِفاتُهُ الخاصَّةُ بِهِ، سَنَذكُرُها أثناءَ التَّمثيلِ لَها في الأسطرِ التاليَةِ:

ما سَمِعنا ولا قَرَأنا أنَّ عَربيًّا نَظَرَ إلى القِردِ نَظرَةَ احتِرامٍ وتَقديرٍ، وإنَّما نَظَرَ العربُ إليهِ على أنَّهُ مَخلوقٌ بَغيضٌ حَقيرٌ مُزعِجٌ ضارٌ، وأكثَرُ من ذلكَ يَراهُ بَعضُهُمْ أنَّهُ مَسيخُ إنْسانٍ لِسوءِ أفعالِهِ، وقَذارَةِ أعمالِهِ وتَصَرُّفاتِهِ، ومَيْلِ طَبْعِهِ إلى الفَسادِ والشَّرِّ..

ومِنْ هُنا تَجِدُ شُعراءَ العربِ لا يُدخِلونَ القِردَ إلاَّ في مَواضِعِ القُبْحِ والسُّوءِ والشَّرِّ، ومِن أقدَمِ شُعراءِ العربِ النابغةُ الذبياني شَبَّهَ خُصُومَهُ بالقُرودِ بِسَبَبِ قُبْحِ وجوهِهِم، وبَشاعَةِ أشكالِهِم، واتِّصافِهِم بالخُبْثِ والخِداعِ. قالَ يَهجو آلَ قُرَيعٍ:

لَعَمْري وما عَمْري عَلَيَّ بِهَيِّنٍ
لَقد نَطَقَتْ بُطْلاً عليَّ الأقارِعُ
أقارِعُ عَوفٍ لا أُحاوِلُ غَيْرَها
وُجوهُ قُرودٍ تَبْتَغي مَن تُخادِعُ(٧١)

وقال بَشيرُ بنُ أبي جذيمة مُقارِنًا بينَ علِيّةِ الناسِ وأشرافِهِم، وبينَ سِفْلَتِهِم ووَضيعيهِم الذينَ شَبَّهَهُم بِقُرودٍ، ويَعجَبُ مِمَّن يُحاوِلُ مُنافَسَةَ السّادَةِ الأشرافِ النُّبَلاءِ، بالسِّفْلَةِ المُنحَطّينَ المُشابِهينَ لِلقُرودِ:

أتَخطُرُ للأشرافِ يا قِرْدَ حِذْيَمٍ
وهل يَستَعِدُّ القِرْدُ للخَطَرانِ(٧٢)

ومِمّا يُنسَبُ لِدِعبِلِ الخُزاعي يَهجو امرأتَهُ (أو جاريةً لَـهُ) نَغَّصَتْ عليهِ عَيْشَهُ، وسَوَّدَتْ صَفَحاتِ حَياتِهِ، فهيَ قِردَةٌ حينًا، وغُرابٌ حينًا آخَرَ، وتَمادَى دِعبل حسبَ عادَتِهِ فوَصَفَ شَكلَ صاحِبَتِهِ، ووَجهَها وصَفًا مُنفِّرًا، فيهِ شَيءٌ من الطَّرافَةِ والفُكاهَةِ:

مُنيتُ بِزُنْمُرْدَةٍ كالعَصا
ألَصَّ وأخْبَثَ مِنْ كُنْدُشِ(٧٣)
لَها وَجهُ قِرْدٍ إذا ازَّيَّنَتْ
ولَونٌ كَبَيْضِ القَطا الأبْرَشِ(٧٤)
كأنَّ الثَّآليلَ في وَجْهِها
إذا سَفَرَتْ بَدَدُ الكِشْمِشِ(٧٥)

والوَبْرُ حَيَوانٌ صَغيرٌ حَقيرٌ بِحَجمِ الأرنَبِ، أغبَرُ اللونِ، قَصيرُ الذَّنَبِ، لا ضَرَرَ لَهُ ولا يُهتَمُّ بِشأنِهِ، يُوصَفُ بالحَقارَةِ، ويُشَبَّهُ بِهِ الإنسانُ البَسيطُ الذي لا شأنَ ولا قيمَةَ لَهُ في مُجتَمَعِهِ. قال الفرزدقُ يَهجُو بَني كُليب (قَومَ خَصْمِهِ جَرير):

فَلَو غَيرُ الوِبارِ بَني كُلَيبٍ
هَجَوني، ما أَردتُ لهم جِوارا(٧٦)

وجَمعَ عمارةُ بنُ عقيل (وهو حفيدٌ لجرير) بينَ الثَّعالِبِ والوِبارِ في قَولِهِ التالي يَهجُو قَومًا:

فَكَيفَ بِأكنافِ الشُّرَيْفِ تُصيبُكُمْ
ثَعالِبُ يَنْبَحْنَ الحَصَى وأَبُورُ(٧٧)

وأمّا الجُعَلُ فهوَ حَشَرَةٌ سَوداءُ دَميمَةٌ كالخُنفُساءِ، يَقضي مُعظَمَ حياتِهِ في الرَّوثِ النَّديِّ الرَّطبِ، فإذا خَرجَ منَ الروثِ ماتَ أو كادَ، وهوَ -كبعضِ الحَشَراتِ الأُخرَى- يَكرَهُ

الظَّلامَ، ويُقبِلُ نَحوَ النُّورِ، لِذا تَراهُ كالفَراشِ يَهجُمُ على النارِ. وقد أدخَلَهُ الشُّعراءُ مَجالَ التَّشبيهِ، لكنْ في حُقُولِ الذَّمِّ والإساءَةِ والتَّحقيرِ، والمُشَبَّهُ بِهِ يُختارُ لِمُماثَلَةِ المُشَبَّهِ ومُوازَنَتِهِ ومُشاكَلَتِهِ.. هذا الفرزدق يَعقِدُ مُقارَنَةً بينَ بَني كُلَيبٍ (قومِ خَصمِهِ جَريرٍ) فَيَجعَلُهم كالجِعْلانِ(٧٨):

وإنَّ بَني كُلَيبٍ إذْ هَجَوني
لَكالجِعْلانِ إذْ يَغْشَيْنَ نارا(٧٩)

وقال الفرزدقُ أيضًا يهجو أبا جريرٍ:

إذا جُعَلُ الرَّغامِ (أبو جَريرٍ)
تَرَدَّدَ دُونَ حُفرَتِهِ فَحارا(٨٠)
لَهُ دُهدِيَّةٌ إنْ خافَ شَيئًا
مِنَ الجِعْلانِ أحرَزَها احتِفارا(٨١)

وأمَّا الظَّرِبانُ فَحَيَوانٌ لاحِمٌ كالسَّمُّورِ، أصلَمُ الأُذُنَيْنِ، طَويلُ الخَطْمِ قَصيرُ القَوائِمِ، لَهُ رائِحَةٌ مُنتِنَةٌ، لِذا يُقالُ لِلقَومِ إذا تَقاطَعُوا وتَفَرَّقَ أمرُهُم (فَسا بينَهُمُ الظَّرِبانُ) يُجمَعُ على (ظِرْبَى، وظَرابِيّ، وظَرابين).

مِثلُ هذا الحيوانِ إذا اختِيرَ لِيَكونَ مُشَبَّهًا بِهِ، فإنَّ المُشَبَّهَ لا بُدَّ أنْ يَكونَ مُماثِلاً لَهُ في الدَّناءَةِ والحَقارَةِ (والنَّتانَةِ) لِذلِكَ يُشَبَّهُ بالظَّرِبانِ الإنسانُ النَّتِنُ، السَّيِّءُ السُّمعَةِ في بيئتِهِ ومُجتَمَعِهِ (نَتانَةً حَقيقيَّةً أو مَعنويَّةً). قالَ البَعيثُ المُجاشِعيُّ(٨٢) يَهجو قَومًا:

سَواسِيَةٌ سُودُ الوُجُوهِ، كأنَّهُم
ظَرابِيُّ غِزْبانٍ بِمَجرودَةٍ مَحْلِ(٨٣)

• • •

وفي خِتامِ المَطافِ فإنَّنا نَرى أنَّ الإنسانَ العربيَّ، الذي كانَ ومُنذُ القِدَمِ، على صِلَةٍ وثيقةٍ بِعالَمِ الحيوانِ -مُفترِسِهِ وأهليِّهِ- اختارَ وُجوهًا كَثيرَةً، ومَجالاتٍ مُتَنَوِّعَةً لِلمُقارَنَةِ والتَّمثيلِ والمُشابَهَةِ بينَ عالَمِ الإنسانِ، ودُنيا الحَيَوانِ، فأجادَ في كَثيرٍ مِنها، وأحسَنَ اختيارَ المُشَبَّهِ بِهِ لِيَكونَ صُورَةً صادِقَةً وحَقيقيَّةً لِلمُشَبَّهِ، تَحقيقًا لِلقاعِدَةِ العامَّةِ الأساسيَّةِ المَعروفَةِ لِفَنِّ التَّشبيهِ عندَ العربِ، وهيَ أنْ تَكونَ المُماثَلَةُ واضِحَةً بارِزَةً، ومُقنِعَةً بينَ وَجهَي الشَّبَهِ (المُشَبَّهِ والمُشَبَّهِ بِهِ)..

الهوامش

١- سورة النور الآية ٣٥.

٢- عَمْرو: هو عَمْرو بن مَعْديكَرِب الزبيدي، الشاعر المعروف وهو صاحبُ (الصَّمْصامة) السيف الشهير. حاتم: يُريدُ حاتم الطائي المعروفُ بسَخائه. أحنف: هو الأحنَفُ بنُ قيس، أحَدُ زُعماءِ بني تَميم، الصَّحابي المعروف بحِلمِهِ، وبقُدرتِهِ على الخَطابة، وقَول كلمة الحقّ حتى أمامَ الجائرين مـنَ السَّلاطين. إياس: هوَ إياس بن مُعاوية بن قُرّة المُزَني، قاضي البصرة الذي كانَ معروفًا بذَكائِه وفِطْنَتِه.

٣- عمران بن حِطّان بن ظُبيان السدوسي الشيباني الوائلي، من أهل البصرة، كانَ من خُطباءِ الخوارج وشُعَرائهم، وهو المشهورُ بقوله: (حتى مَتَى لا نَرَى عَدْلاً نَعيشُ بِهِ ولا نَرَى لِدُعاةِ الحَقِّ أعوانا).

٤- مجـزأة بن ثور بن عفير السدوسي، صَحابي فاتح وشُجاع، كانَ رئيسَ بكر بن وائل في عهد عُمَر بن الخطاب، وهو فاتحُ مدينةِ تستر / انظر أعلام الزركلي ٥/٢٧٩. أسامة: اسمُ علَمٍ للأسَد.

٥- أبو قابوس: كنية النعمان. أوعَتني: هَدَّني.

٦- طَبقات ابن المُعتز ١٣٣. المُخدر والخادر: الأسَدُ في خِدْرِهِ (عَرينِه) الخَدِر: المُسْتَرخي السَّاكن. مُسْتَأسِد: مُتَجَرِّىء. زَئِر: غضبانُ مُتَوثِّب.

٧- هوَ عَمْرو بنُ العَجْلان بن عامر.. من قبيلة هُذَيل، وسُمّيَ ذا الكلب لأنَّهُ كانَ لَهُ كلبٌ لا يُفارِقُهُ، قَتَلَهُ بَنو فَهْم. ولَهُ أختان: ريطة وجنوب رَثَتاهُ بأحسَنِ المَراثي / انظر أغاني دار صادر ٩/٢٣ وانظر ديوان الهذليين ٣/١١٣-١٢٠.

٨- نَبْهاك: قيـل أرادَتْ نَمِرَيْـن ألفيـاهُ نائمًـا فـأكلاهُ، وقيـل أرادَتْ رَجلَـيْن تَعاونا على قَتْلِـه. عُضال: شديد.

٩- ديـوان الهذليـين ٣/١٢١. العرِّيسة: عَرين الأسَد، وهوَ شَجَرٌ كثيـفٌ مُلتَفٌّ يأوي إليْه الأسد. مُفيت: مُهْلِك للمال والنفوس.

١٠- العُمدة لابن رشيق ٢/٢٩٢. دَلفت: قَرُبت. تَهتَصر: تَقتَحِم وتَقهَر.

١١- الحَريشُ بـنُ هِـلال أحدُ زُعماءِ بني تَميم، كانَ مـن خِيرَةِ رجال المُهَلَّب بن أبي صُفْـرة، أثناء قتاله الخَوارج، والحَريشُ من أسماء وحيد القرن، وأُمّ أربع وأربعين.

١٢- الكامل للمُبَرِّد ٢/٢٦٩. رُقّاد: نُوّام، كسالى.

١٣- ديوانه ١١٠. الغيل: مَوضِع الأسد. خَفّان: مأسدَة كانت في بلاد العرب.

١٤-الحَكَمُ بن عَبدَل الأسدي شاعر أمَويّ هَجّاء، كانَ مُواليًا لبَني أُمَيّة.
١٥-تَكَهت: أخرَجتَ رائحَةَ فَمِكَ. أخدريّ: أسَد. شَتيم: كريه المَنْظَر. وَرْد: لونُهُ ورديّ.
١٦-الكامل ٥٣/٢. فيه: فمه. مَشافِرُهُ: شفاهُهُ. قَنْد: عَسَل قَصَب السُّكَر.
١٧-أبو الشمقمق: مروان بن محمد، من موالي بني أمية، كانَ هَجّاءً، بشع المَنْظَر، ماتَ سنة ٢٠٠هـ.
١٨-الكامل ٥٣/٢ النَّكهة: رائحة النَّفَس الخارج مِنَ الفَم.
١٩-شاعر جاهلي من أصحاب المُعلّقات.
٢٠-ديوانه ص١٥.
٢١-الفنيق: فَحْلُ الإبلِ.
٢٢-الكامل ٢٦/١.
٢٣-ديوانه ص٥ /دار صادر /تحقيق د. محمد يوسف نجم.
٢٤-من (صَالَ) إذا وَثَبَ، وقيل: صَالَ: عَضَّ (وهوَ نادر).
٢٥-هجان: جمل أبيض كريم الأصل.
٢٦-العَرُّ: الجَرَب.
٢٧-ديوانه ص٤٢.
٢٨-زَوامِل: جَمع زاملة، وهيَ النّاقةُ يُحْمَلُ عليْها، يُريدُ: يَحملونَ الشِّعرَ مِنْ غيرِ دِراية.
٢٩-ديوانه ص٧٠ / دار الكتاب العربي / تحقيق أشرف عدرة. أوساقه: أحماله. الغَرائر: العُدول (أكياس الحَبّ).
٣٠-مجمع أمثال الميداني ٢٥٤/١.
٣١-عباس بن مرداس: صَحابي وشاعر إسلامي شارَكَ في فتح مَكّة.
٣٢-الخَسْف: الظلم. الجرير: الحَبْل.
٣٣-مُلحَقُ ديوانه ١٧٣ / مؤسسة الرسالة / تحقيق د. يحيى الجبوري. غَيْرٌ: غَيْرَة أو حَمِيَّة.
٣٤-ديوانه ٢٧٠ /دار الأندلس بدمشق.
٣٥-حُمَيد ابن ثور شاعر أمويّ، وكذلك ليلى الأخيلية.
٣٦-ديوانه ٢٣. ورهاء: حَمْقاء.
٣٧-وشَبَّهوا الرجلَ بالتيس في مَجالِ الذَّمِّ ؛ لأنَّ التيسَ يَبولُ على أنْفِه، ولَهُ صُنانٌ ورائحَةٌ كريهةٌ، أنْتَنُ من رائحَةِ الكلبِ، لذا فالعربُ لا يَذبَحونَ التيسَ إلاّ في الشتاءِ، في غيرِ وقتِ السفادِ، وحيثُ تُنَظِّفُهُ الأمطار.

٣٨-لَبيد: شاعر جاهلي من أصحاب المعلقات.

٣٩-ديوانه ١٩٠ /دار الكتاب العربي / تحقيق د. حنا الحتي. تَردي: تعدو.

٤٠-العمدة ٢/٢٩٢.

٤١-مختار الغزل لكاتِبِ هذهِ الأسطر ص ١٧٣.

٤٢-تَحْمل عليْهِ: تَزجُرهُ وتَطرُدهُ.

٤٣-الأعراف ١٧٦.

٤٤-ديوان المعاني ١/١٧٧.

٤٥-لسان العرب (كلب).

٤٦-الجمعة الآية ٥.

٤٧-تفسير ابن كثير ٤/٥٣٩.

٤٨-سورة لقمان ١٩.

٤٩-شاعرٌ كانَ مِن مُناصري الإمامِ عليّ رضيَ اللهُ عنهُ في الخلافِ معَ مُعاوية.

٥٠-ديوانه ص٣٣.

٥١-الشعر والشعراء ١/٥٤٤. رَفَحَ: رَفَسَ.

٥٢-مَماجين: جمع ماجِنة وهي المرأةُ القليلةُ الحياء. النُّعَرات: التي أصابَتْها النُّعَرة وهي ذُبابَةٌ تدخُلُ أنوفَ الحمير فَتُؤْذيها.

٥٣-المستوغر: أحدُ الشعراءِ المُعَمَّرين في الجاهليَّة.

٥٤-ندايا: يُريد نداءَ (أيْ برَفعِ الصوت).

٥٥-يَحتَرش: يَصطاد. العظايا: جمع عَظاية(عظاءة) وهي السُّحليَّة.

٥٦-طبقات ابن سلام ١/٣٤. الذيفان: السمّ. مُتْرَعة: يُريدُ كُؤوسًا مُتْرَعَةً. ملايا: يُريدُ مِلاءً: جمع مَلأى.

٥٧-ديوانه / صادر وبيروت / تحقيق كرم البستاني. الضُّرب: النَّحيل الجسم الخفيف اللحم. خِشاش: ذَكيّ: نافذ في الأمور. مُتوقّد: كثير الحَرَكة، سريع التصرّف.

٥٨-عَذيرَ الحَيِّ: يُريد مَن يَعذرني. حيَّة: أراد الجَمع حيَّات.

٥٩-لم يُرعوا:لم يُبْقوا.

٦٠-الأصمعيات ١٨/٧٢. الموفون بالقرض: يُحسنون لِمَن أحسنَ إليْهم ويَردونَ إساءةَ مَنْ أساءَ.

٦١-هو الشاعر مسلم بن الوليد، الشاعر العباسي الشهير.

٦٢-عارض هَطِل: سَحاب كثير المَطَر.

٦٣-صَحابيّ وشاعر وفارس مِنْ بَني أسَد، شارك في حرب العجم في أيام عُمَر.

٦٤-الحيوان للجاحظ ٣/٣١٥. المَجْمَعَة: مكان الاجتماع.

٦٥-ديوانه بشَرح العكبري ٢/١٨٣. الخازباز: اسمٌ للذُّباب مَبني على الكسر غالبًا.

٦٦-شاعرٌ أدركَ الجاهلية والإسلامَ اسمُهُ سالم بن مُسافع الغطفاني، ودارة هي أمُّهُ.

٦٧-ديوان الحماسة ١/٢٠٣.

٦٨-شاعر هجّاء عاصَرَ الحجّاج.

٦٩-ابن أبي موسى الأشعري، كانَ واليًا على البصرة وقاضيًا فيها، مَدَحَهُ ذو الرمّة كثيرًا.

٧٠-الشعر والشعراء لابن قُتَيبة ٢/٧٤٣. طَبِن: خَدّاع. القُران: أرادَ القرآن فَخَفَّفَ الهمز.

٧١-الكامل ٢/٤٥.

٧٢-ديوان الحماسة ٤/١٨٥ تَخطر: تُبارز. الخَطَران: المُنافَسَة.

٧٣-الزنمردة: المرأة المُتَشَبِّهة بالرِّجال (فارسي مُعَرَّب). ألَصّ: اسم تفضيل من اللُّصوصيَّة وهي السَّرقة. الكندش: العَقْعَق، وهو نوعٌ من الغربان، يعيشُ في بعض المُدُن، مَشهورٌ بسَرِقَة أثاث البيوت.

٧٤-القَطا: طائرٌ صَحْراويٌ بحجم الحمام. أبرش: مُنَقَّط بِنُقَط سود.

٧٥-انظر مُلحق ديوان دعْبل ١٦٣ / دار الكتاب العربي / تحقيق حسن حمد. الثآليل: جمع ثُؤلول: وهو بَثْرٌ صَغيرٌ مُستديرٌ صُلبٌ يَظهرُ على الجلد. سَفَرَتْ: كَشَفَت. بِدَد: قِطَع. الكِشْمِش: نوع من الخوخ.

٧٦-نقائض جرير والفرزدق ١/٢٥٧. الوِبار: جمع وَبْر.

٧٧-الشُّرَيْف: اسمُ جَبَل. يَبْحَثْن: يَحفِرن. أبْور: جمع وَبْر أيضًا.

٧٨-الجِعْلان: جمع جُعَل.

٧٩-النقائض: ١/٢٥٦.

٨٠-الرُّغام: التُّراب. حارَ: تَحَيَّرَ.

٨١-النقائض ١/٣١٠. الدُّهديَّة: كُرَةُ رَوثٍ(زبل) يُفَرِّغُها ليَبيضَ فيها. أحرَزَها: حَفِظَها وصانَها.

٨٢-البَعيثُ: شاعرٌ أمويٌّ وهوَ من أقارب الفرزدق، ومُعاصرٌ لَهُ.

٨٣-الشعر والشعراء ١/٤٩٧. رُبَّما أضافَ الظُّرابي للغربانِ ليُعَبِّرَ عن سَوادها. مَجْرودَة: أكَلَها الجَراد.

الإبداع

شـعر :

حين أكتب	سليمان العيسى
بيوت	فؤاد نعيسة
إلى شمس تبريز	وفيق سليطين

قصة :

هو اعتذار إليك يا أبي	د. محمد فاتح زعل
توافق	ترجمة صلاح دهني

نص :

الحلم	د. عبد الكريم الأشتر



حين أكتب

شعر

سليمان العيسى *

حينَ اكتُبْ..
يستعدُّ الحَطَبُ اليابسُ للماءِ
الذي أسفَحُهُ..
للاخضرارْ..
تُورقُ الدنيا بعينَيَّ،
وأنسى الليلَ في رعشةِ حرفٍ والنهارْ

* شاعر العروبة الكبير

(*) - العمل الفني: الفنان عبد السلام عبد الله



حينَ اكتُبُ..

تتحدَّاني اللُّغَةُ..

هي لا ترضَى، ولا أرضَى بما

يَلمعُ في البال،

وما يَجري رُخاءً في بناني

الذُّرا.. بنتُ الصراع المُرِّ..

أمْسِكُ بالعنانِ

والتمِسْ دربكَ ما بين الدُّوارْ

والعفاريتِ التي تغزوكَ..

لا تعرفُ من أيِّ مَدارْ

● ● ●

حينَ تكتُبُ..

أهْرِقِ الليلَ على نَبْضةِ حرفٍ

والنهارْ..

رُبَّ عُمْرٍ أوجَزَتْهُ كلماتٌ

رُبَّ بيتٍ..

سال في التاريخ ضوءاً وأنارْ

بيوت

شعر

فؤاد نعيسة *

شبابيك مُخَلَّعَةٌ.. وأبوابُ
كَأَنْ ما كانَ يَهزَجُ، في بيوتِ الحَيِّ، أحبابُ!
على الجُدْرانِ أمطارٌ تُبَلِّلُ لوحةَ الفوضى
وتَحْفِرُ لوحةَ الهِجْرانِ.. أعشابُ!
نَطَرْناهُمْ، نُكابِدُ جَمْرَ غَيبَتِهِمْ.. وما آبوا!
سَهَوْا عن صَيْفِ دِيرَتِهِمْ.. وما آبوا!
رياحُ الثَّلجِ تَجْلِدُ صَبْوَةَ الأغصانِ..

* شاعر وناقد سوري

(*) العمل الفني: الفنان علي الكفري

تَصْفِرُ في خَواءِ الحَيِّ..
جُوعاً، يُصادي صوتَها
الغابُ!.

هنا كانوا
ومُذْ بانوا
نَقَشْنا رَسْمَهُمْ وَشْماً
جِوارَ القلبِ..
صنّا حُبَّهُمْ كَنْزاً
بِضَوْءِ العين صنّاهُ..
وَلاكَ النّاسُ سِيرَتَنا
تَناهبَ حُسْنَها الحُسّادُ!..
ماعَتْبي على قالٍ، ولاقِيلِ
عِتابي للصِّبا النّائي
تَناسانا لَدَى شَيْخوخةٍ شَلاّءَ
تَنْهَشُ عُرْيَها نابُ!..
فآهٍ.. آهٍ يا دنيا
لِمَنْ حَلَوا.. وَمَنْ غابوا!.

● ● ●

تَشيخُ البيوتُ
كأهلِ البيوتِ
وَتَمْضي إلى حَتْفِها..
فكيف تُجيرُ البيوتَ
وأنتَ تُجاوِرُ أَطْلالَها؟!..



وما أنتَ؟!..
ماذا الحنينُ؟!..
لَوَ أنَّ الحَنينَ؟!..
يُعيدُ البيوتَ
لَفاضَ حَنينُكَ نَهْراً:
فَمَرْجٌ لآرامِها..
وَسَرْجٌ لِخَيّالِها..
ونارٌ لِيَعْشُو السُّراةُ إلى ضوئِها!..
وَهَيْهاتِ، هَيهاتِ..
أنَ تَداعى الزمانُ الجميلُ

تداعَتْ بيوتُ صِبانا

تُسائلُ عن.. أُسِّها!!.

● ● ●

بيوتٌ.. لِتُؤْوِيَكَ، يا مُتْعَبُ

بيوتٌ.. لِتَنْفِيَكَ عن ضَجَّةِ الآخرِيْنَ

بيوتٌ.. بِأَقْلامِها تَكْتُبُ!..

وعند الضِّفافِ الحَنوناتِ، ثَمَّ بيوتٌ

تُعَمِّرُها بالرؤى المُتْرَفاتِ.. وتَنْتَحِبُ!.

● ● ●

ما أنتَ، والبيوت، والزَّمان

إنْ أَمْسَتِ الأوطانْ

مائدةً

للسُّوسِ تارَةً

وتَارَةً

للأفعوانْ!

الإبداع

إلى شمس تبريز

شعر

وفيق سليطين ✲

أنا الحانُ يا شمس تبريزَ

لحني عتيقٌ

وأنيتي لا تدورُ على غير ذاتيَ

في العاشقين.

أنا الغبطةُ الأزليةُ في ليل مسراهمُ

والسراب الأبيُّ

وحادي الصبابات نحوي

ومضرامُ ما جنَّهُ الضوءُ في الكأسِ

✲ شاعر وناقد سوري

✲✲ - العمل الفني: الفنان قحطان طلاع



ما اهتاجَ تحت جناحِ الفراشةِ

واسّاقطتْ دونه

في الهوى والحنين.

أنا الحانُ والكأسُ،

ساقي العبيرِ المعربدُ في بهو ذاتي

أعدّدُ أسماءها في الثمالةِ،

أطلقُ ناقوسَ قلبي يدقُّ،

يدكَ..

وفي ليل مسراهمُ يتكسّر عن روحهِ

في الزجاج الصقيلِ

أيا شمسَ تبريزَ،

يا خلجةَ الغيبِ في النَّفَسِ الأوليِّ

ونوّار فتنةِ أعشاب حقلي،

أنا الشاةُ والذئبُ خلفَ القطيعِ

وقدّامَهُ،

هل تراني اثنين في وحدتي؟

هل ترى في الدجنّةِ هذا الحجيجَ

الذي أتباعدُ فيه؟!

ويا شمسُ..

أرنو إلى قمري وأفولي..

وأرجعُ نحوَكَ،

في البابِ أبسطُ ظلّي.

• • •

لتبريزَ قُبّتُها.. وقناطيرُها

ودُوارٌ خفيفٌ يحفُّ بطلعتها

وصبايا يَرُحْنَ مع الصبح نحو مواجدها

في سرير اللدونةِ
يغزلْنَ فيها الزمانَ..
لتبريزَ شمسٌ يغارُ عليها النهارُ
يظلّلها بالضياءِ الذي يخطف العينَ..
تبريزُ تطلع من شمسها،
تتنـــزَّل مخفـــورةً بالبسيطِ الـــذي أبدعَ
اللهُ..
تُدني لعاشقها السرَّ
تُقصيهِ
تلفحهُ بانقداح الذهولِ العُرامْ.
وتبريزُ عنصُر فيضِ الألوهةِ في القلبِ
كانتْ سويداءَ سرّيَ في بازغ الكائناتِ
وكنتُ هنالك درويشَها الواجدَ المستهامْ.
أنا الحانُ
شمسي شَموسٌ
وناري مجوسٌ
وتبريزُ قلبي..
ونحنُ هنا الساقيان.
خذوا يا بهاليـــلُ من قطرةٍ تتزاحمُ فيها
الكرومُ
وطوفوا على مركـــزِ الوهم حتى انبلاج
الحُميَّا
أصيخوا إلى الحـــانِ فيكمْ إذا ما تهاوى
الجدارُ
وفضّوا الأباريقَ عنّي،
وخَتْمَ الدنانِ
اسفحوني..
فلم يبقَ غيرُ النشيدِ
يرفُّ على قلب تبريزَ
يطلع منها إلى شرفةِ الغيبِ
يجلو فتيَّ الندى والخرافِ
ويطلقُ بستانَ «سعدي»:
– العصا آلةُ البوحِ
لا الصولجانُ
حدودي الأغاني الطليقةُ
في صبواتِ القصيدةِ
لا دولةُ الفاتحين.
وعنديَ من كأسِ جمشيدَ

من أسِّ بلّورةِ السرِّ

ما ينقضُ الضوءَ في الحجـرِ المكتوي

بالظهيرةِ

يا شمسَ تبريزَ أسرفتَ في النأيِ

حدَّ التماهي

وخلّفتني في التباسيَ

أحزمُ تبريزَ في صُرّةِ القلبِ

أرحلُ فيها

أنا الحانُ..

أصدعُ بالنشوةِ البكرِ

أهمي بعتمِ شموسي على الشاربينَ

وأخرجَ من صورٍ في الخيالِ

وأدفعُ عنكَ الأسامي.

أنا الظلُّ يا شمسَ تبريزَ

أمتدُّ في صحوةِ الآفلين.

الإبداع



هو اعتذار إليك يا أبي

قصة

د. محمد فاتح زغل ❊

قلت له:

- ماذا تجمع يا أبي ؟

- أجمع بعض فروع الياسمين الغضة.

- وماذا بعد..؟

- سأقتلع شجرة اليوسف أفندي.

- وكيف أساعدك..؟

- اجمع بعض التراب الأحمر.. قالوا إن الأشجار والنباتات تألف ترابها وتنمو فيه.

بهـــدوء وإشفاق اعتصر كمشة من الـــتراب الأحمر في راحته، وراح ينظر

❊ كاتب وأديب وباحث في التراث العربي

(❊❊) - العمل الفني الفنان زهير حسيب

إليهـا، ثم أخـذ يضعهـا في «تنكة» قديمة، تـرى ما الـذي يخطر بباله أن يفعلـه..؟ كان أبي كمن يبحث عن الشـكل ليدس في إيقاعه المعنى الذي تعـب عمره كلـه في تشكيله، وهو ما يريد أن يحملـه للسكن الجديد، أما أمـي فكانت تنظف «تنـكات» الحبق وأصايص الفـل قبل نقلهـا لدارنا الجديدة.

«الموت موجـود لا بوصفه نقيضاً للحياة بل بوصفه جزءاً منها».

أذكـر أني قرأت هـذه العبارة في روايـة عالمية، وكم أحس وأنا أسترجع هذه العبارة بحقيقتها.. نعم.. الحياة هنـا.. والمـوت هناك.. جـزء هنا.. والآخر هناك.. أنا هنا وأبي هناك..

حين كانت الجرافات تزأر بهدير محركاتها وتلوث المكان برائحة دخانها الأسود كان والدي يجمع آخر أشيائه من الدار الكبيرة التـي أمر محافظ المدينة بهدمهـا لبنـاء سوق علـى مساحتها، جمع والدي بعض أغصـان الياسمين الخضراء، وعـدداً من تنكات الفـل، والحبق، والتراب الأحمر، واقتلع شجرة «اليوسف أفندي» من جذورهـا؛ إذ كيف يخرج الجميع من البيت ويبقـى اليوسف أفندي فيها وحيداً بانتظار



جرافات المحافظ، فيما كانت العربة تنتظر خروج والدي.

يومها كان هناك مطـر خفيف، وأتذكر أنه كان ثمة أناس آخرون وقفوا متفرجين صامتين، ورجال سريون، ولهذا فإنه يصعب عليك القيام بـأي ردة فعل، وحين تكون في هذا الموقف فخيـارك الوحيد هو التظاهر بالغباء لأنه أهون الأشياء لدفع البلاء عنك،

إذ يمكن أن تودي بك حركة عصبية صغيرة أو نظرة قلق لا إرادية أو همهمة، أو أي شيء يوحي بنقص في الولاء.

وفي كل الأحوال فإن ظهور تعبير انفعالي غير لائق على وجهك، كأن تبدو عليك علامات الارتياب هو مخالفة تستوجب عقاباً (جريمة الوجه).

كان الأمر كما يبدو أكذوبة، فلم نكن نصدق ذلك الذي كان يحدث، وعندما استدعاني السيد المحافظ إلى مكتبه أخذ يتحدث وهو يلقي برأسه للوراء وبسبب الزاوية التي أخذها أثناء جلسته كانت نظارتاه تلتقطان الضوء وتعكسانه شعاعاً باتجاهي مما جعل رؤية عينيه كأنهما مجرد عدستين، ولكن المزعج في الأمر أنه كان من المستحيل تقريباً أن تميز كلمة واحدة من بين ذلك السيل من الكلمات المتدفقة من فمه، ومرة واحدة تمكنت من التقاط عبارة «أدمره فوق رؤوسكم»، وأما بقية كلامه فكان مجرد ضجيج وجعجعة.

ظننت أول الأمر أنه يمزح؟ لكني أدركت أنه جاد، وإذا قبل أبي هذه الأكذوبة التي ألزمه بها السيد المحافظ للاستيلاء على داره؟ فإن كل السجلات الرسمية سوف تسجل أن والدي قبل مبادلة مسكنه القديم بمسكن جديد بناء على رغبته.

كم يصعب على الروح وكم يشق عليها.. هذا التذكر.. وها أنذا أدخل فيه.

أغمض عيني، وأغمس نفسي في ظلمة أزمنة انصرمت، ثم أصغي للريح بانتباه غير عادي.. يعبر فوقي نسيم خفيف تاركاً ضوء غريب الألق في الظلمة، بينما تروح نفسي تدقق في المشهد من جديد..

تعود الذاكرة، ويعود التوافق في داخلي.. تمر الغرف.. وتمر الساحة.. وتمر شجرة المشمش والبرتقال والياسمين والبركة الحجرية التي اصطفت على أطرافها أصايص الحبق والفل.. الأشياء ذاتها منذ ثلاثين سنة.

في الدار كل شيء يتأنسن.. الأثاث.. الحجارة.. الشجر.. إنها تتحدث إلى الإنسان بلغة هي على الأغلب لغة بشرية، وهي لا تعذبه، ولا تهيمن عليه، بل تصادقه وتزامله. فشجرة البرتقال من عمر أخي الكبير، والياسمين عندما ولدت أختي الصغيرة، واليوسف أفندي يوم نجاح أخي في الثانوية.. وهكذا فكل ما في الحديقة يحمل في داخله تاريخ أهل البيت ولغتهم.

عندما خرجنا من الدار القديمة دخلت الجرافة وراح هدير محركها يزأر بشدة ويضغط على القلب، ودخانها الأسود غطى المكان نظرت باتجاه أبي كانت الدار تتحول

إلى خراب، وكنت أتساءل هل سيبكي..؟ هل سيلعن..؟ أم سيصرخ..؟ وجدته واقفاً بلا حراك يراقب الخراب وكانت أمي واقفة وراءه وهي تبكي، وكالعادة، وحده بين الجيران ظل محافظاً على كرامته البشرية.

الآن وأنا أستعيد هذه الصور كمن يحاول تعزية قلبه.. أحس أن أبي مازال يعيش في دمي، وأعتقد أنه الوحيد الذي يعيش بحيوية أعنف في شراييني.

ولأنه في شراييني فأنا أبتهج كلما رأيت شجرة برتقال، وأنتشي حين أجمع بعض الياسمين، وأنتعش عندما يخطر الحبق برائحته.

لم يكن أبي يتحدث إلا نادراً، ولم يكن يضحك إلا نادراً، ولم يشترك أبداً في شجار كان ببساطة عندما يغضب يصر على أسنانه، أو يشد قبضته في أوقات محددة، وأحياناً يرفعها في الهواء ثم يتركها تهوي إلى لا شيء. كان عن غير قصد يعايش فلسفة المواطن الصالح!!

لا أستطيع أن أتذكر أنني سمعت منه كلمة ألطف باستثناء كلمة «عفارم عليك» التي كان يقولها في كل مناسبة نجاح لإخوتي كلهم.

كان إظهاره للعواطف خيانة للنفس، وكان الأقارب والجيران الذين يصدف أن يزوروا البيت يبدؤون بالضحك وتبادل الأحاديث الصغيرة، وعندما يفتح الباب بغتة ويدخل كانت الأحاديث والضحكات تتوقف دائماً، ويخيم ظل ثقيل على الغرفة كان يلقي التحية بفتور ويجلس في مكانه المعتاد في زاوية الغرفة عند النافذة المطلة على شجرة الياسمين دون أن ينبس بكلمة، ويتنحنح الزوار نحنحات جافة، ويتبادلون نظرات سرية قلقة وبعد فترة من الهدوء ينهضون ويتجهون إلى باب الدار.

كلما تذكرت هذا الصامد العجوز ذا الوجنتين المتوردتين يتزايد إيماني بالإنسان وبعمله؛ فقد كان في نظري واحداً من الأعمدة التي يقف العالم على أكتافها.

كانت أمي تجلس أمام النافذة ترفو الجوارب، أو تنظف الخضروات، أو تمشط شعر أختي الصغيرة، وكنت أصغي إلى أصوات العابرين، أو همهمات البائعين في السوق خارج الباب المغلق، وأستنشق عبير الياسمين والتربة الحمراء.

كانت الساعات التي أقضيها مع أبي وهو يقلم أشجار الدار، وينظف التربة ويسقيها مليئة بالعمل لقد تعودنا أن نعمل صامتين أو ببعض كلمات أو إشارات، وهكذا كان ينتهي يوم العطلة.

كانت أوراق البرتقال تمتد فوق رؤوسنا،

وحين كانت تزهر تمتلئ الدار بالأريج كم كنت أحب أزهارها الصفراء ذات الروائح العذبة.. كانت أمي تلمها من تحت شجر البرتقال، وتضعها في ملابسنا الداخلية وقمصاننا، فصارت طفولتي كلها تعبق بزهر الليمون.

امتزجت أمي في ذاكرتي بزهر البرتقال والياسمين والحبق، وأنا لا أستطيع أن أشم رائحة البرتقال أو الياسمين أو الحبق دون أن أحس أن أمي تنهض من قبرها في أعماقي وتتحد بالأريج والعطر.

نعم.. الموت موجود.. وهو جزء من الحياة.. لا بوصفه نقيضاً لها؛ بل بوصفه جزءاً منها.. الحياة هنا.. والموت هناك.. جزء هنا.. والآخر هناك..

أنا هنا.. وأمي هناك..

في بيت الجمعية الجديد حيث تكرم السيد محافظ المدينة فعوضنا بها عن دارنا القديمة وسط السوق التي استملكها لحساب مجموعة من التجار كان على أبي أن ينتقل للسكن الجديد وهو حسب رأي السيد المحافظ بناء حديث حيث الغرف الواسعة والحمامات الحديثة وفيها الراحة لأمي حيث لا يكلفها عناء تنظيفه كما هو حال دارنا القديمة.

تساءلت وأنا أمضي أمام العربة التي تجر اليوسف أفندي والياسمين والحبق والفل والتراب الأحمر أين يريد أبي أن يضعها؟

كان بيتنا في الطابق الثاني وليس فيه سوى شرفة واحدة، لعله يريد أن يضعها هناك على الشرفة، ولكن.. كيف..؟ لم أحاول أن أشرح له وأن أفسر.. أعرف أنه يعرف كل شيء.. تركته يفعل ما يريد وظللنا طيلة النهار ونحن ننقل التراب الأحمر إلى الشرفة ووالدي يضع فيه اليوسف أفندي والياسمينة ويقوم بتوزيع تنكات الحبق والفل على طول الشرفة ثم سقاها الماء ودخل إلى البيت.

مضت أشهر وأنا أراقب الشرفة كان اليوسف أفندي تصفر أوراقه يوماً بعد يوم، بينما الياسمينة أصبحت جرداء من أوراقها، أما الفل فقد حزن هو الآخر كما كانت تقول أمي، ولم يألف مسكنه الجديد، ولذا لم يزهر ووحده الحبق كان ينشر أريجه.

أما والدي؟ فقد بدا هو الآخر يهزل، رحلت أمي بعد أشهر وهي حزينة على الفل الذي لم يزهر ولم يألف مسكنه الجديد، ثم رحل أبي بعدها منتظراً أن يزهر اليوسف أفندي.

لكن اليوسف أفندي غدا أعواداً يابسة لا حياة فيها وكان آخر الراحلين عن البيت.

كم أجاهد لتعزية قلبي اليوم وبعد ثلاثين

سنـة أدركت سر القوة التي كان أبي يحتفظ بها، ذاك الأحمر القاني، وكيف يستمد منه الحيـاة والقوة ويضغط عليـه كما يضغط على يد صديق حبيب وغال.

اليوم وبعد ثلاثـين سنة.. تعاود الأشياء حضورها من جديد، وها أنذا أدخل فيها.. أغمضـ عيني من جديـد، وأغمس نفسي في ظلمة أزمنة انصرمـت، ثم أصغي للريح بانتباه غير عادي يعـبر فوقي نسيم خفيف تاركاً ضوءاً غريـب الألق في الظلمة، بينما تـروح نفسي تدقـق في المشهـد من جديد وكل مـا يرتسم لدي مشهد خالص ليس في واجهته أحد.

نعـم.. المـوت موجود.. وهـو جزء من الحياة لا بوصفه نقيضا لها؛

بـل بوصفه جزءاً منهـا.. الحياة هنا.. والموت هناك.. جزء هنا.. والآخر هناك..

أنا هنا.. وأبي وأمي هناك..

الإبداع

توافـــق

قصة

تأليف: إيتاليو كالفينو

ترجمة: صلاح دهني ❊

هـــو ذا أنت تحتسي الشـــاي صحبة أركاديـــان بورفيريتشـــ، أحد أرفع الجهابذة في إركانيا: إنه يتسنم بجدارة منصب «المدير العام لمحفوظات بوليس الدولة» وكذلك فهـــو الشخص الأول الذي أمرت بالاتصال به لدى وصولك إلى إركانيـــا، ضمن إطار المهمة التي كلفتك بها «القيادة العليا الأثاغيتانية». استقبلـــك بورفيريتش في غرف الترحيب من مكتبة دائرته الأكمل في إركانيا والأفضـــل جدة، حسبما ذكر لـــك من فوره، فكل الكتـــب المصادرة مصنفة

❊ كاتب وناقد سوري

(●) - العمل الفني: الفنان سعد يكن.



داخلهـا، مفهرسـة، ومصورة ميكروفيلـم، ومحفوظـة، لئن كانـت أعمـالا مطبوعـة، أو مستنسخـة، أو مكتوبـة على طابعة، أو مخطوطة».

فحـين كانـت السلطـات الآثاغيتانيـة تحتجزك سجيناً وعدتك بالإفراج عنك شريطة أن تقبـل بالقيام بمهمة في بلد بعيـد «مهمة رسميـة تنطوي علـى جوانـب سريـة، ومهمة سريـة تنطـوي علـى جوانب رسميـة»، وكنـت بدايـة على رغبة بالرفض. كان عدم ميلك للخدمـات الحكوميـة، ونقصـ مؤهلاتك لمهنـة العميل السري، والطريقـة الغامضة والمتعرجة التي كانوا يبينـون لك بها المهام التـي عليك تنفيذها، تلك كلها كانت أسبابا كافيـة لتجعلـك تفضـل زنزانـة السجن النموذجي على مجاهيـل السفر في سهوب إركانيا الشمالية.

غير أن الفكرة القائلة بأنك إذا ما بقيت بـين أيديهم، يمكن أن يتـأدى بك الأمر إلى الأسـوأ، وتطلع المـرء إلى مهمة «قد تستثير اهتمامـك بصفتك قارئاً»حسـب تقديرنا» وإمكانـك الالتـزام، ظاهريـا، لينتهي بك الأمر إلى إفشـال خطتهم. ذلك كله أقنعك بالقبول.

يحدثـك أركاديان بورفيريتشـ، المدير العام، الذي يبدو على معرفة تامة بوضعك حتـى في المستـوى البيسكولوجـي، بلهجة مشجعة وتربوية:

– الأمـر الأول الذي يتوجـب علينا ألا نغفله هـو التالي: إن البوليسـ هو القدرة الموحدة الكبرى لعـالم مصيره –لولاها– إلى الاندثار. فمن الطبيعي لهيئات البوليس في

مختلف الأنظمة -حتى المتقاربة- أن تعترف بالمصالح المشتركة التـي تبرر تعاونها. ففي مجال تبادل الكتب..

- هل سيبلغ الأمر بمختلف الأنظمة أن توحد طرائق الرقابة ؟

- كلا، لا إلى توحيدها بـل إلى إقامـة نظام يوازن فيمـا بينها، ويجعلها متعاضدة بعضها مع بعضها الآخر.

يدعوك المدير العام أن تتبحّر في خارطة الكـرة الأرضية المعلقة علـى الجدار. ثمة ألوان مختلفة تشير إلى:

- البلـدان التـي تصادر فيهـا الكتب بمنهجية منظمة.

- البلـدان التـي لا تنتشر فيهـا سوى الكتب الصادرة عن الدولة أو الموافق عليها من قبلها.

- البلدان التي فيها رقابة أولية تقريبية أو غير منظوره.

- البلدان حيـث الرقابة حذقة، بارعة، متنبهـة للتوريطـات والتعليمـات، يديرها مثقفون دقيقون وثاقبو النظر.

- البلـدان التـي فيها شبـكات توزيع مزدوجة: شبكه شرعيه وأخرى سريه.

- البلدان حيث ما من رقابة لأنه ما من كتب لكن بوجود قراء كثر محتملين.

- البلدان حيـث ما من كتب غير أنه ما من أحد يتأسى لغيابها.

- البلـدان، آخر الأمر، التـي يتم فيها يوميـاً إنتاج كتب لـكل الأذواق وكل الآراء، لكن مع تجاهل تام لها.

يعلق أركاديان بورفيريتش قائلاً:

«ما من أحد اليوم يعلق قيمة على الكتابة بقدر الأنظمـة البوليسية. ما الذي يساعد علـى حسن تمييز الأمم التـي يحظى فيها الأدب بتقديـر حقيقي، أكثر من كتلة المبالغ المخصصـة للرقابـة عليـه ودرء مفاسده؟ فحيث يولى الأدب بمثل هذا الاهتمام، فإنه يحظـى بسلطة عجيبة لا يمكن تصورها في البلدان التي يمكث فيها خاملاً كأداة لا ضرر منهـا ولا خطر لتزجية الوقت. من المؤكد أن علـى القمع أن يدع فرصاً للراحة، وإغلاق العينـين بين حين وآخـر، وأن يفسح المجال للتناوب بين التسامـح والتعسف، والحفاظ علـى درجة من التحسـب في قراراته، ذاك أنه إذا لم يتبق ما يتوجب قمعه، فإن النظام كله يضعف ويصدأ.

لنقـل صراحـة: كل نظـام، مهما كان سلطويـاً، لا يعيش ويستمـر إلا إذا كان في حالـة من التوازن غـير المستقر، بما يجبره باستمـرار على تبرير وجـود جهاز قمعي،

ونتيجـة لذلك فهو بحاجـة إلى ما يقمعه. إن رغبـة الكتابـة فيما تكرهـه السلطات يشـكل أحد العناصـر الأساسية للاحتفاظ بهـذا التوازن. لهذا السبـب، وعلى أساس معاهده سريـه موقعه مع البلـدان التي لا يتعارض نظامها الاجتماعي مـع نظامنا، أوجدنـا تنظيماً مشتركاً هـو الذي وافقت أنـت بحصافة على التعـاون معه: من أجل تصديـر الكتـب الممنوعة هنـا، واستيراد الكتب الممنوعة هناك.

– بمـا يقتضي أن الكتـب الممنوعة هنا مقبولة هناك والعكس بالعكس.

– إطلاقاً. الكتـب الممنوعة هنا أكثر ما تكـون منعاً هناك، والكتـب الممنوعة هناك أشد مـا تكون منعاً هنا. غـير أن كل نظام يجني على أقل تقديـر ميزتين مهمتين من تصديـره إلى الخصم كتباً منعها هو نفسه، واستـيراده إلى بلده كتباً منعها الخصم: بذا يشجـع المعارضـين لدى الآخـر ويقيم بين دوائر البوليس تبادلاً مفيداً للتجارب.

تسارع إلى القول:

– فالمهمـة التي كلفت بهـا محدودة: أن اتصل بموظفـي البوليـس الإركانيين، لأن كتابـات المعارضين يمكـن أن تقع في أيدينا عن طريق قنواتكم فقط.

(أحاذر بشده أن أقول له إن من أغراض مهمتي كذلك البحـث عن علاقات مباشره مـع المعارضة، وأن بإمكاني حسب الحاجة، أن أقـرر اللعب مع جهة ضد الجهة الأخرى والعكس بالعكس).

– محفوظاتنـا في تصرفك -يتابع المدير العـام- يمكنني اطّلاعـك على مخطوطات نادرة جـداً، النسخ الأصلية لأعمال لم تصل إلى الجمهور إلا بعـد أن مرت عبر مصفاة أربع أو خمس لجان، وبعد أن قصت كل مرة، وعدلـت، وخففت، ليتم أخـيراً نشرها في نسخـة مشوهة، محلاة: لايعرف لها أصل. من أجل قـراءة حقيقيّة، يجب أن نصل إلى هذا الحد، يا سيدي العزيز.

– وأنت، هل تقرأ ؟

– تعنـي ما إذا كنت أقـرأ خارج واجبي المهني ؟ نعم، فكل كتاب، كل وثيقة، كل بادرة جريمة تخص هـذه المحفوظات، أقرأ ذلك مرتـين، بقراءتـين مختلفتين كليـاً. الأولى، سريعـة، بخط منحـرف، لأعـرف في أية خزانة يقع علي أن أحتفظ بالميكروفيلم، في أية خانة أصنفه. ومـن بعد، مساءً (أقضي سهراتـي هنا، بعد ساعات المكتب: الأجواء هادئـة، مريحة، كمـا تـرى) أستلقي على هذا الديـوان، أُدخل في قارئ الميكرو فيلماً

لمخطوطة نادرة، لكراسة سرية، وأمتع نفسي بتذوق متعة خاصة.

.. يصالب أركاديان بورفيريتش قدميه المحتذيتين بجزمة، يمرر إصبعه ما بين رقبته، وياقة بزته المثقلة بالأوسمة. ويضيف:

«لا أعرف ياسيدي، ما إذا كنت تؤمن بالروح. أنا أومن بها. أؤمن بالحوار الذي تجريه مع ذاتها بلا انقطاع. أشعر كما لو أن ذاك الحوار بالذات هو الذي يكتمل عبر نظرتي حين أدقق في الصفحات الممنوعة. جهاز البوليس ذاته له روح، البوليس والدولة التي أخدمها، وكذلك الرقابة: تماماً كما النصوص التي تُمارس بها سلطتنا. إن نفحة الروح ليست بحاجة إلى جمهور واسع لتظهر للعيان إنها تزدهر في الظل، في العلاقة الغامضة التي تستمر مابين سرية المتآمرين، وسرية رجال البوليس. من أجل إحياء النفحة، أكتفي بقراءتي الخالية لا تزال من أي غرض، والتي تظل متنبهة للتوريطات المباح منها والمحرم، تحت نور هذا المصباح، وفي كنف هذا البناء الفخم بما فيه من مكاتب خاوية، بعد انقضاء اللحظة التي يمكنني بعدها فك أزرار رداء بزّتي، والاستسلام لأشباح الممنوعات التي يتوجب عليّ إبقاؤها على منأى مني بصلابة وإصرار..

عليك أن تعترف بأن كلام المدير العام يوفر لك شعوراً بالراحة. فإذا كان هذا الرجل ما انفك يحس بالحاجة ويتطلع إلى القراءة، فمعنى ذلك أنه يتبقى في كل الأوراق المكتوبة والسائرة بين الناس شيء ما لم يغبرك ولم تعبث به البيروقراطيات الشديدة التواجد.. وأنه خارج هذه المكاتب مازال هنالك خارج..

- ومؤامرة المزورين تسأله بصوت يجهد لأن يظل بارداً مهنياً. هل لك علم بذلك؟

- بالطبع. تلقيت بعض التقارير حول الموضوع. فخلال فترة ما، فاخرنا بالسيطرة على القضية كلها. فالمصالح السرية لدى الدول العظمى لم تكن تدخر أي جهد لوضع اليد على هذا التنظيم الذي بدا أن له تفرعات في كل مكان. غير أن دماغ المؤامرة، عملاق التزوير، لا يزال مختفياً عن أنظارنا. هذا لا يعني أننا نجهل من يكون، كنا نملك كل المعلومات اللازمة عنه في محفوظاتنا، وأمكن تحديد هويته منذ أمد طويل في شخص مترجم إشكالي ومتلاعب. غير أن الأسباب الحقيقية لنشاطه بقيت غامضة. كان يبدو وكأنه ما من صلات له مع

الجماعات الخارجة من صلب المؤامرة التي أسسها، ورغم ذلك ظـل يمارس تأثيراً غير مباشر على مكائدها. وحين توصلنا إلى وضع اليد عليه، اكتشفنـــا أنه لم يكن من السهولة إخضاعـــه لمآربنا. فدافعـــه لم يكن المال، ولا السلطـــة،ولا الطمـــوح. يبدو أنـــه إنما فعل ذلك كله من أجل امرأة! من أجل أن يحصل عليها، أو لعل السبب فقط هو الانتقام منها، أو ربـــح رهان ضدها. تلك المـــرأة هي التي كان علينـــا تفهمهـــا، إذا مـــا أردنا ملاحقة ألعاب الشطرنج لعملاقنـــا. فيما يخصها، لم نتمكن من معرفة مـــن تكون. وعن طريق الاستنباط فقط تمكنا من معرفة أمور كثيرة عنها، أمور لا يمكنني عرضها في أي تقرير رسمي: إن أركاننـــا الإدارية ليست بمستوى إدراك بعض الأمور الرهيفة.

رأى أركاديـــان بورفيريتش بـــأي انتباه تتشرب كلامه. فمضى يتابع:

فيمـــا يخص هذه المـــرأة، تعني القراءة أن يتخلـــى الإنسان عـــن كل مقصد ووجهة نظر، ليكون متهيئاً لاستقبال صوت يجلجل في الوقـــت الذي لا يكاد يتوقعه أحد، صوت يتبـــادر لا أعـــرف مـــن أين، ممـــا يتجاوز الكتـــاب، والمؤلف، ومواضعات الكتابة: يأتي من اللاقول، مما لم يمكن للعالم قوله بعد، ولم لم تتوفر له بعد كلمات بتصرفه.

أمـــا هو فعلـــى النقيض مـــن ذلك، كان ينبغي أن يظهـــر للمرأة أنه، خلف الصفحة المكتوبة، يوجـــد العدم. أن ليس للعالم وجود إلا كزخرف، خيال، سوء فهم، كذب. فإذا لم يتعد الأمر ذلك، لكنـــا منحناه القدرة على البرهنـــة على كل ما يريد، نحن، أعني نحن وزملاؤنا في مختلف البلدان والأنظمة، لأننا كنا عديدين على استعداد لتقديم مساعدتنا لـــه،ولم يكن ليرفضها، علـــى العكس.. لكن دون أن نتوصـــل إلى فهـــم ما إذا كان هو في آخر الأمر الذي يقبل لعبتنا، أم نحن الذين نصبح بيادق في لعبته.. ثم ماذا لو أن الأمر كله، وببساطة كان حالة جنون؟ كنت الوحيد القـــادر على كشـــف سره: جعلـــت عملائي يخطفونه ويودعونه في زنزانة انفرادية، ثم توليت أنـــا استجوابه. كلا،لم يكن الأمر بذي صلة بالجنون: لعله كان اليأس فحسب. لأن الرهـــان مع المرأة، كان قـــد خسره منذ أمد طويل. هي التي كانـــت الرابحة: فقراءاتها الغريبة دوما وغير المرضية دوما كانت تتجح في اكتشـــاف حقائق مخفية حتى في المغلوط منها والمشوه بالأعـــذار في الكلمات المقدر أنهـــا أكثر ما تكون صدقـــاً. من بعد هذا ما الذي يتبقى من دجالنا؟ إنه ويأمل ألا يقطع آخر خيط يربطه بالسيدة، كان يبذر الغموض

فيما بين العناوين، وأسماء المؤلفين، والأسماء المزورة، واللغــات، لبدايات، النتائج: كل ما يسعه من وسائل لإجبارها، هي، على التعرف على إشارات لوجوده، تحية يوجهها إليها بلا أمـل في إجابة. اعـترف لي قائلاً: «فهمت حدودي. ففي غضون القراءة يحصل شيء ما، لا سلطان لي عليه» كان بإمكاني أن أقول لــه: إنه حد لا يمكــن لأي تواجد لكل قوى البوليس أن تتوصل إلى تجاوزه. نعرف كيف نمنع القــراءة: لكن في القــرار نفسه الذي يمنع القراءة ثمة مــا يتيح قراءة جانب من هذه الحقيقة التي لا نريد لها أن تقرأ..

– وما الذي حدث له ؟

لعل اهتمامك هذه المرة لم يكن من قبيل التنافس بقدر ما هو حسن تفهم وتكافل.

– كان رجلاً منتهياً. كان يسعنا أن نفعل به ما نشاء: نبعث به إلى الأشغال الشاقة أو تكليفه بمهمــة روتينية في مصالحنا السرية الخاصة. وفي الواقع..

– في الواقع..

– تركته يهرب. هــروب مصطنع، مرور سـري مصطنع، مــا يلزم لنفقـد أثره مرة أخرى.

يبدو لي من حــين إلى حين أنني أتعرّف أثر يــده في مــادة ما تقع تحـت بصري.. تحسنت جودته. وهــو يمارس الآن المخاتلة مــن أجل المخاتلة. بتنا بعد الآن بلا سلطان عليه. ومن حسن الحظ..

– من حسن الحظ..

– يجب أن يتبقى دوماً أمر ما يفوتنا. من أجل أن يكون للسلطة غرض ما تمارس عليه نفوذهــا، مساحة ما تمد فيها ذراعيها.. ما دمــت أعرف أن هناك امــرأة تحب القراءة من أجل القــراءة، يسعني أن أتأكد أن العالم يستمر..

فاستسلــم أنا للقــراءة كل مساء، كتلك المرأة البعيدة المجهولة..

كإضافــة متواضعــة إلى مجموعتك، كنا نتمنــى أن نقدم لك أحد الكتــب الممنوعة المطلوبــة أكثر مــن غيرهــا في أتاغيتانيا. غير أن بوليسنــا، بحميّة بالغة، بعثوا بكامل الطبعة إلى التلف. يبدو، مع ذلك، أن هنالك ترجمــة باللغة الإركانية تروج من يد إلى يد في بــلادك، بطبعة سرية. هــل سمعت من يتحدث عنها ؟

ينهض أركاديــان بورفيريتش لمراجعة بطاقات مصنفة:

– كاليغتــو بانديرا.. هــو ذا: يبدو أنه ليــس متوفــراً في الوقت الراهــن. أما إذا تحلّيتَ بالصــبر وانتظــرت أسبوعاً، الثين

كحد أقصى، أعدك بمفاجأة من الدرجة الأولى. فأحد أهم مؤلفينا الممنوعين، أنا تولي أنا تولين، يعمل منذ بعض الوقت، حسب المعلومات المقدمة من مخبرينا، على عملية تحويل لقصة من تأليف باندبرا إلى إطار إركاني.

ومن مصادر أخرى، نعرف أن أنا تولين على وشك إنجاز رواية جديدة، بعنوان: «أية قصة تنتظر هناك نهايتها»؟

رواية هيأنا مسبقاً مصادرتها: فعملية مفاجئة يقوم بها البوليس ستحول دون دخولها شبكة توزيع الكتاب الممنوع. وما إن يصبح بين أيدينا، حتى أسارع إلى تسليمك نسخة: يمكنك الحكم على ما إذا كان هو الكتاب الذي تبحث عنه.

في لمحة عين، تهيأت خطتك. أنا تولي أنا تولين، لديك الوسيلة للاتصال المباشر به. يجب قطع الطريق على عملاء على أركاديان بورفيريتش، للحصول قبلهم على المخطوطة، وإنقاذها من المصادرة، ووضعها في مأمن، ووضع نفسك في مأمن معها: في مأمن من جهازي البوليس، في آتاغيتانيا كما في إركانيا.

ريح جليدية تكنس الحديقة العامة للعاصمة الإركانية. ها أنت هنا، جالساً على مقعد، منتظراً أناتولي أناتولين الذي يجب أن يسلمك مخطوطة روايته الجديدة «أية قصة تنتظر هناك نهايتها»؟ يجلس إلى جانبك شاب بلحية شقراء طويلة، يرتدي معطفاً أسود وكاسكيت من الكتان المشمع:

– لا تقل شيئاً. هذه الحدائق مراقبة بشدة.

ثمة سياج يحميكما من الأنظار الغريبة. رزمة صغيرة من الأوراق تنتقل من الجيب الداخلية لمعطف اناتولين إلى الجيب الداخلية لقميصك. يخرج أناتولي أناتولين أوراقاً أخرى من ردائه:

«اضطررت لتوزيع الأوراق ما بين مختلف جيوبي لتلافي تقبب يلفت النظر».

استخرج لفة صفحات من إحدى الجيوب الداخلية لصداره. تنتزع الريح من أصابعه ورقة، فيلقي بنفسه خلفها ليلتقطها. يتهيأ لسحب رزمة أخرى من الجيب الخلفية لبنطاله حين يتم توقيفه من قبل ثلاثة عناصر باللباس المدني برزوا عبر السياج.

الإبداع

الحُلْـــم

نص

د. عبد الكريم الأشتر (*)

دخلت علينا، في أول الشتاء، يلف عنقها شال أخضر مخطط، تتدلى أطرافه على صدرها، كأني ما أزال أراها أمامي: تسرع في مشيتها، فتأخذ مقعدها إلى جانبنا.

بدأت أرفع عيني في ارتباك واضح، فأنظر في وجهها نظرات متقطعة: بيضاء صافية اللون، ينحدر على كتفيها، من تحت الشال، شعر غزير السواد، خضراء العينين، يزيد اخضرارهما من صفاء لونها، فتبدو كأنها تتحرك في هالة من نور لطيف.

(*) أديب وأستاذ وناقد جامعي

(1) - العمل الفني: الفنان سعد يكن



كنــت أزور دمشــق، للمرة الأولى، وكانــت تسكن حياً من أحياء دمشق المعروفة، بقصده العائد من حــي المهاجرين، في مداخل المدينة الجنوبية. وكانت تربكني اللهجة الدمشقية حين أسمعهــا، أجدهــا أكثر نعومة، وأكــثر استرخــاء في السمــع. وكنت أتهيــأ لفحوص الشهادة الثانويــة. فحين عرفــت أنها هي أيضاً تتهيــأ لنيل الشهادة نفسها، وتنــوي أن تنتسب إلى كلية الآداب، مــلأت نفســي فرحة غريبة، فأخذت لا أعرف ما أقول، لأعبر لها عن فرحتي!

فلمــا حانت الساعــة التــي انتظرها، ودخلتُ المــدرّج في بناء الكليــة القديم، في البرامكــة، للمــرة الأولى، رأيتها في المقاعد الأولى، إلى جانــب زميلاتها. أخذتُ أرقبها من بعيد، وأتمنــى أن تدير رأسها قليلاً إلى الخلف، حتى أراها.

أذكر مــن أساتذتنــا، في العــام الأول، الدكتــور أمجــد الطرابلســي، وكان يقــرأ معنا، بلهجته القويــة الحاسمة ذات السمة الانفعاليــة، فصولاً مــن كتــاب (الكامل) للمــبرد، إلى جانب نصوص من شعر زهير ابن أبي سلمى.

كنت أستمع إلى الدرس، ولكنني لم أكن أتطلع في الأستاذ، فقد شغلني النظر إليها، وأنا أراها تميل علــى زميلاتها، فتطالعني صفحة وجهها، وقد اصطبغت بحمرة الدم، فأجد لما أسمع في الدرس طعماً لم أكن أعرفه من قبل.

ومضت الأيام، وأشار الدكتور أمجد إليها يوماً، أن تقرأ نصاً من الكتاب، فقرّبته منها، وأنا أنظر إليها. بدا صوتها، حين بدأت تقرأ،

خافتاً متقطعاً، مأخوذاً بالمفاجأة، ولكنه استقام من بعد، وكانت تلك المرة الأولى التي أسمع فيها صوتها وهي تقرأ. فحين سكنت نفسها بدأ صوتها يصحو ويستجيب لوحدات النص ومعانيه، يعلو فما يلبث أن تخطفه بحّة لطيفة، تبدو معها، لمن يسمعها، كالبنت الصغيرة، تلعب في أحد الحقول، تمدّ رأسها من وراء الشجرة ثم تخفيه!

وأخذت بعدها تخطف الكلمات وتلعب بأدائها! ثم استرخى صوتها في أحد مقاطع النص، ونحن من حولها يلفّنا الصمت، فمثلت فيه أحياناً طلعة الأنثى حين تفيق من نومها، والنعسة تطويه وتنشره، فينهض ويتمطى، ويفتح ذراعيه ويطبقهما، حتى اكتمل النص.

قضيت ليلتي وصوتها لا يفارق سمعي. ثم ما أدري كيف نهضت، قبيل الفجر، فكتبت أسطراً محوتها مرتين، حتى اكتملت، آخر الأمر، في رسالة صغيرة، طويتها في أوراقي، واسترحتُ إليها، فنمت ساعة أو ساعتين، نهضت بعدها وأنا أمنّي نفسي بسماع صوتها في الدرس مرة أخرى!

واحتاجت، بعد أيام، إلى كتاب طلبته مني، لما كان بيننا في العام الذي سبق. كانت فرصة سنحت لم أكن أنتظرها. فلما عدت إلى البيت أعدت قراءة الرسالة، فطفحتْ في وجهي حرارتها. فأخذت ألطّفها حتى استوت في نظري، فطويتها في ظرف صغير، وأودعتها الكتاب الذي طلبته، وحملته معي. فلما أوشكت أن أدخل المدرج ارتعدت فرائصي وسألت نفسي:

– وماذا لو حدّثت بعض زميلاتها بما وقع، وفي يدها الرسالة التي كتبتُها بخطي؟

جلست في أحد المقاعد الخلفية، وأمامي الكتاب، والرسالة ضمنه، وأخذت أتحسسه، في اضطراب عميق، كأن أفعى توشك أن تفلت منه! وما أذكر شيئاً مما سمعتُ تلك الساعة، والأستاذ الأفغاني، أستاذ النحو، يملأ لوح السبورة بالأمثلة والجمل، يستخرج منها القاعدة النحوية المقررة!

ثم بدأنا نغادر المدرج، ووجدتُ نفسي عند الباب، وهي تقبل عليه، وفي يدي الكتاب، فامتدت به إليها دون أن أعي، كأنّ يداً أخرى دفعته إليها!

قضيت أياماً بعدها لا أعرف أني نمت فيها، من الليل، إلا خُلساً اختلستها في مشقة وصبر. وكنت أنظر في وجهها حين ألقاها، فأجدها ساكتة كأن الأمر لم يَعنها بشيء! وكنت أقول لنفسي:

- لعلهـا لم تقرأها! لعلهـا لم تقع عليها! لعلها لم تحتج إلى الكتاب!

حتى تجرأتُ يوماً فخاطبت نفسي هذا الخطاب:

- عليـكَ أن تواجه الحقيقـة بعد هذا الذي فعلتـه! لا بد أن تكون مزقت الرسالة ورمت بها في سلّة المهملات، إذ وجدت فيها صورة المراهق المبتدئ!

وفي صباح أحد الأيام قعدتُ، في المدرج، أرقبها مـن بعيد. ثم اندفعنـا نحو الباب، فرأيتها تنتظر أن أقـترب منها، فمدت إليّ يدَهـا بالكتـاب، في غير اهتمـام، وانحنت فبـدت كأنها ترفـع حاجة سقطـت منها، وابتسمـت فضاعت عني كلمـات يبدو أنها شكرتني فيها!

ترددتُ: هل أغـادر المدرج أم أعود إليه لأرى ما فعلـت بالرسالة. لم أكن أنتظر أبداً رداً منهـا، وغايـة ما كنت أتمنـاه أن تكون قرأتها واحتفظت بها. ثم أدركتني حساسية الموقف، فانتظرت حتى عدنا إلى المدرج مرة أخـرى، والكتاب في يدي، أشـد عليه كأني أتوقع أن يختطفه أحد مني!

أخذت، والدكتـور خلدون الكناني يشرح بيديه، على عادته في الدرس، ما كان يقوله بلسانــه، ويــدور بيننــا، يحني ظهــره مرة ويقيمه مرة، وأنا أنتظر أن تتاح لي الفرصة فــأتمّ تقليب صفحات الكتاب. ثم أحسست، فجأة، بقلبــي يوشك أن يقف عن الخفقان، فقد كانت الرسالة في موضعها، في الطرف الذي طويتها فيه، لم تمسّه، ولم يَعْنها أن ترى ما فيه!

رسالــة منها تعني: أنهــا ردّت الباب في وجهي!

غادرت الجامعة وقـد أقبل المساء على دمشــق، وانتشرت عَتمتــه، فانحدرت إليها من طريق البرامكة، وأخذت أتتبع بعيني، في غــير احتفال، خضرة الأشجار الباسقة على حــوافّ بردى، دون أن أحســن بحركة الريح فيها. وبدأت أضواء البيوت المتفرقة في سفح قاسيــون تومض في كلل، وأنــا أشدّ الكتاب إلى صــدري، لا أدري ما أريد منه! وانتابني إحساس عميق بالعجز عن النهوض!

ثم حين وصلت محطــة الحجاز، أخذت أتطلع في واجهتها كأني أراها لأول مرة! أريد أن أفلت مما يحتبســ في نفسي. والعجيب أني أدركت بؤس ما أنا فيه، وأمعنت فيه، في وقت واحد! أخذت أسترجع أمامها، لا أدري كيف، ولا أدري لمَ، ذكرى أركان المُلك العربي الأول، بعــد معركة ميسلون، وركوبهم الخط الحجازي منها، في رحيلهم عن دمشق!

◆ ◆ ◆

ثــم انقضى زمـــان طويــل اختلفت فيه الدروب، على ما يبدو. ودخلت بعده محلاً في طريق الصالحية تعرض فيه ألعاب للأطفال. وكان ولدي الصغير معي، يمسك بيدي يهزها يريد أن يلفتني إلى ألعاب يريدها. وسمعت من ورائي صوتاً ينادي صاحب المحل، متعباً، تعترضه بحة لطيفة رجعت بي، على الفور، سنــين طويلة إلى الوراء! التفت فرأيتها وقد تهــدل جسدهـــا فارتمت أجـــزاء منه على الأطراف، وانساحت في وجهها ألوان مختلفة أطفأت نوره! أطرقت وأسرعت بالخروج وأنا أحس بالاختنـــاق، والناس من حولي لا أكاد أراهـــم، وولدي الصغير يهـــز يدي ويناديني فلا أسمعه!

كانــت الصالحيـــة، من حولنـــا، في أول المساء، تغلي بالناس. وكانت تقطع شارعها، تلك الأيام، مركبة حديدية تسيرها خطوط كهربائية تصحبهـــا في طريقها الطويل إلى آخر الميدان، في الطـــرف الآخر في دمشق. حملتُ ولـــدي، في حركة من يهرب من شبح يلاحقه، فدفعته في المركبة، واندفعت وراءه، وقد أخذت المركبة تسير في طريقها إلى آخر المهاجرين، عند أطراف الجبل.

ووقفــت علـــى السفـــح أتأمـــل دمشق، والصورة التي تركتهـــا في طريق الصالحية تزحمها في خاطري. ثم بدأت أهدأ بعدها، وأنـــا أتملى وجـــه المدينة المنبســط أمامي، على مدى البصـــر، وسمعتني أقول لنفسي، في جمل يختلط بعضهـــا ببعض: أي مدينة تجمع من أحـــوال الزمان ما تجمعه دمشق: تقف على أبواب القـــارات، وتستقبل أمواج المـــدّ الصحـــراوي القريـــب، فتستولد منه حضـــارات العالم القديم وتهيـــئ لها جيوش الفتح، وتفتح لها أبواب التاريخ!

ولكن كيف يصير الإنسان إلى ما صارت إليـــه تلك التي خلّفتها في طريق الصالحية، على حين تظل الأرض تحمل بهاءها الدائم، تستقبل به الأجيال المتعاقبة؟

ولِمَ تختلط عليّ الصور والأحداث؟ أيكون ذلك من حدة الإحساس بالناس والأشياء، أم يكـــون من اختلاط أثرها في النفس؟ أم لعل ما وقع لي لم يقع مثله للناس من حولي؟

وكيف تهيأ لي أن أفعل بنفسي هذا الذي فعلتـــه من قبل؟ وكيف خاطبـــت يوماً من لم تجـــدني أهـــلاً لخطابها؟ ثم بعـــد أن يدور الزمـــان دورة صغيرة أجدهـــا في صورة من أنصرف عن النظر إليها؟ ألهذا أحس الآن، وأنـــا أقف على السفح، أتأمل دمشق الفتية، بنشوة من يسترد نفسه في مواقف الندم؟

كانت أبراج المسجد الأموي وسقوفه تبدو

وسط المدينة، والبيوت تدور من حولها، تحفّ بها، غير بعيد، خضرة الأشجار الكثيفة: أشجار الغوطة التي رأيتها، في موقفي، تطوق دمشق بسوارها. ولكني سرعان ما طويت نظري عنها، إذ أحسست فيها، على ما خيل إليَّ، معنى من معاني الخلود لا تقوى العين على التحقيق فيه زمناً طويلاً!

ولفتّ وجهي وفتحت عينيّ، فرأيت صباح الربيع الذي كنا فيه يملأ البيت من حولي، وسمعت أصوات الناس في الشارع القريب، ووجدتني في الفراش لا أعي ما كنت فيه!.

آفاق المعرفة

ضرورة ودوافع التجديد في البحث البلاغي المعاصر

د. أحمد غنام *

البلاغة علم من العلوم العربية الإسلامية تعنى بدراسة الجمال في القول، وهي من أوائل العلوم التي اهتم بها العلماء والأدباء منذ القدم لحاجتهم إلى معرفة إعجاز القرآن الكريم والوقوف على أسرار الجمال فيه، وتعلم اللغة العربية وتفهم أساليبها وإدراك خصائصها المعنوية والفنية لتنمية الأذواق واكتساب القدرة على إنشاء الكلام الجيد وتذوقه ونقده، وقد عمل البحث البلاغي من نشأته على تحقيق هذه الأهداف الأدبية والنقدية المقصودة من دراسة البلاغة.

* كاتب سوري

(*) - العمل الفني: الفنان عبد السلام عبد الله

وقد نشأ التأليف البلاغي عند القدماء ونما وتطور في بيئات متعددة وجهته وأثرت فيه تأثيراً كبيراً، منها بيئة المفسرين وكتّاب، الإعجاز القرآني، وبيئة الشعراء والكتاب وبيئة المتكلمين، وقد عملت هذه العوامل والمؤثرات على إيجاد اتجاهين أو مدرستين في بحث البلاغة وتناول مسائلها وقضاياها هما: المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية. وإذا كان الاتجاه العلمي قد أفرط في عيناته بالتقعيد والتحديد، فإن بعض أصحاب الاتجاه الأدبي قد أفرطوا في هذا الجانب، فتراهم يقفون عند ذكر المصطلح البلاغي النقدي ولا يذكرون له مفهوماً أو تعريفاً يوضح تصورهم أو معناه عندهم، ولذلك فإن المنهج الأمثل في دراسة البلاغة هو أن نجمع بين محاسن الاتجاهين، وأن نجمع بين القاعدة والذوق بين المنهجية والذاتية لنرضي العقل والعاطفة معاً، وبذلك يستقيم النقد، وترسو أصول البلاغة.

وهذا النهج الذي أشرنا إليه هو الذي سار على البحث البلاغي في عصر ازدهاره عند عبد القاهر، فقد جعل من القاعدة والذوق أساسين لدراسة البلاغة وبيان إعجاز القرآن الكريم، ولم يحظ هذا الاتجاه في الغالب بعد عبد القاهر الجرجاني والزمخشري بالعناية، فقد سيطر منهج المدرسة الكلامية السكاكية على البحث البلاغي في عصوره المتأخرة بعوامل كثيرة منها جمود الحركة الأدبية في هذه العصور، وسريان ذلك الجمود إلى البحوث البلاغية والنقدية، وخضوعها لسلطان الفلسفة والمنطق، فتحولت البلاغة إلى قواعد جافة، وأغفلت جانب الذوق أو كادت، ولإعجاب المتأخرين به أخذوا يدورون في فلكه، ولا يكاد يخرج عن دائرة الشرح والتلخيص والاختصار لآثار السابقين كالمفتاح والتلخيص.

وظل البحث البلاغي يدور في تلك الدائرة حتى أطل فجر النهضة الأدبية الحديثة على أمتنا العربية بعوامل ووسائل متعددة، منها إنشاء المدارس والجامعات والطباعة والاتصال بالحضارة الأوروبية والآداب الغربية بأسباب، منها البعثات العلمية التي كانت سبباً في اطلاع العرب على مناهج وطرق التأليف عند الغربيين، فسعى المهتمون بالبلاغة من العرب المعاصرين إلى تجديدها وإخراجها من حالة الجمود التي وصلت إليها في عصوره المتأخرة، لتؤدي وظيفتها وتحقق أهدافها ورسالتها، وقد ساعد على ذلك عاملان:

- الأول: إحياء كتب التراث البلاغي في عصورها الزاهرة، والعمل على تحقيقها ونشرها، وفي مقدمتها كتاب أسرار البلاغة

ودلائل الإعجاز، مما مكن الدارسين من المقارنة بين منهج المتقدمين كعبد القاهر، ومنهج المتأخرين من رجال المدرسة المنطقية السكاكية، ومن ملاحظة الفرق بين المنهجين إلى أن ينادي بالعودة بالبلاغة إلى منهج المتقدمين، ويعد الشيخ الإمام محمد عبده رائداً في هذا المجال.

- الثاني: اتصال بعض الباحثين المعاصرين بالثقافة والآداب الغربية، واطّلاعهم على بعض دراسات الغربيين في البلاغة وعلم الأسلوب حين رأوها عندهم قد تخلصت من رواسب الماضي، واتجهت منذ الرومانتيكيين اتجاهاً جديداً، فادمجت في علم الأسلوب الحديث وفيه النظرة، وعني بالوجوه الجمالية التي ساعدت على صدق الكاتب وأصالته، وشملت ميادين فسيحة جديدة، مما دفع بعض هؤلاء الباحثين إلى أن يوازنوا بين البلاغة عند العرب والبلاغة عند الغرب، وأن يحاولوا الإفادة من معطيات العلوم التي نضجت في العصر الحديث كعلم النفس والنقد الأدبي، وكان من آثار ذلك كله أن ظهرت محاولات التجديد في البلاغة عند المعاصرين، وهي تمثل اتجاهاً تجديدياً حاول أصحابه التجديد في البحث البلاغي.

ولا شك في أن التجدد والتجديد طبيعة في الحياة والحي، وقد اقتضت سنة الله في كونه أن لا تجد شيئاً يثبت على وضع، ولا إنساناً يدون على حال، إنه التطور الحتمي الذي يخرج بالخليقة من طور إلى طور، ومن مرحلة إلى مرحلة، تبعاً لعوامل تؤثر في الفكر الاجتماعي من دين وعلم وحضارة وخلق، وإذا كان ذلك فما هو مفهوم التجديد؟.. وما علاقته بالقديم؟..

لقد تباينت آراء المحدثين والمعاصرين من المفكرين والأدباء العرب في مفهوم التجديد وعلاقته بالقديم أو بالتراث تبعاً لاختلاف تصوراتهم ومواقفهم وانتماءاتهم الدينية والقومية والوضعية والاجتماعية، فأصحاب الاتجاه أو الوعي الديني ينظرون إلى أن العلاقة بين القديم والجديد علاقة تكامل وتآخ لا علاقة خصام وعداء، ومن عداهم من أصحاب الاتجاهات الأخرى ينظرون إلى تلك العلاقة نظرة أخرى، فالتجديد في نظر أصحاب الوعي الديني هو استنباط من بعض نواحي القديم، وإحياء له، وإضافة إليه، ويوضح هذا المفهوم الأستاذ الرافعي في قوله مخاطباً المجددين المسرفين في تصورهم له:

«أتظنون أن التجديد لا يقوم بالهدم، وهل يبلغ ما أنتم فيه من الحماقة وضعف البصر بعواقب الأمور وأسرار الأشياء أن تقولوا



إن البنـاء الجديـد لا يقـوم إلا بعد هـدم القديم وإزاحة أنقاضه، وإقـرار الجديد في موضعه؟.. أو بناء من الطوب والحجارة والأخشاب ترفعون هذا وتضعون هذا، أم هو بناء بالكلام على أرض من الورق، فكل ما جـاء ليبني بنى، وكل مـا جاء ليهدم هـدم؟.. أفلا تعلمـون أن القـديم لا يهدم البتـة، لأنـه هو الـذي يبدع الجديـد ويشقه، فإن هدم في أمـة مـن الأمم زال الجديد بزواله، ولم يبق مـن الأمة إلا بقايا لا تستمسك على حادثة، ولا تفكر في صدمة، وإن سنة الكون في الجديـد أنه ترميم في بعضـ نواحـي القـديم، وتهذيـب في بعضها، وزخرف في بعضها الآخر، وإلا لوجب أن يتجـدد التركيب الإنساني والتركيب العقلـي، وهو ما لم يقع ولن يقع منه شيء».

والـذي يعنينـا هنا هـو إبـراز مفهوم التجديد منهـا في البلاغة عنـد الباحثين العـرب المعاصريـن، فاستقـراء الدراسات البلاغيـة المعاصرة، وخاصـة التي حاولت التجديد منها، وصلـت إلى مفهوم للتجديد استنبطته من طبيعة هذه المحاولات، ودلت عليه ما وقفنا عليه من نصوص تصور مفهوم

المعاصريــن للتجديــد في البلاغة ونظرتهم إلى القــديم، وهم يكادون أن يتفقوا على أن التجديد في البلاغة تقويم للقديم وتوضيح له وعلاج له وإضافة إليه، ومن هؤلاء الأستاذ أمين خولي الذي يعد من أبرز دعاة التجديد في البلاغة من المعاصرين، وقد اتخذ شعاراً ما يفتــأ يردده في دراساتــه البلاغية، وهو «أن أول التجديــد قتل القديم فهما، وأنه لا جديــد لمن لا قديم له». لذلك فالتجديد في رأيه هو ليس متابعة الحياة من حيث عاقتها غفوة اجتماعية، ويول: «مواصلة النماء من حيث وقفتــه عوامل الجمود، وليس يستبين المجدد طريقه ولا يدري من أين يبدأ جهاده إلا إذا استجلى تاريخ ما يعاني تنميته وعرف كيف وأين بدأت حياته؟.. ومتى ولما وقف به الجمــود؟.. فإذا ما تبين المجدد طريق غده بتجــارب أمسه عرف ما يدع وما يأخذ، وإذ ذاك ينفــي ويثبت عن بصيرة، ويبتر مظاهر الجمود في هدى وثقــة كالطبيب كشفت له الأشعة عن دبيب العلة».

ومن هذا يتضح مفهومه للتجديد وموقفه من القديم، ولذلك يتخذ منهجاً في التجديد البلاغــي يقوم علــى الموازنة بــين القديم والحديــث، ومنهم الأستاذ أحمــد الشايب الذي يعد التجديد في البلاغة إضافة للقديم وامتداد لــه، ويبدو ذلك في منهجه الجديد الذي رسمه في كتاب الأسلوب، والذي يقول في مقدمتــه بعد أن أشــار إلى وقف البحث البلاغي القديم عند الجملة والصورة: «عن علم البلاغــة العربية يجب أن يوضع وضعاً جديــداً يلائم ما انتهت إليه الحركة الأدبية في ناحيتهــا العلمية والإنشائيــة، ورأينا أن يدخل علم البلاغة في بابين أو كتابين:

– الأول: باب الأسلوب أو كتابه: ويتناول دراسة الحروف والكلمات والجمل والصور والفقرات، على أن تدرس درساً مفصلاً دقيقاً يعتمد على علوم الصوت والنفس، وفي هذا الباب أو الكتاب تدخــل موضوعات المعاني والبيان والبديع، لا على أنها علوم مستقلة بل على أنها فصول في باب الأسلوب، يتناول بحوثها كما يتناول غيرها. فيوضح من هذا اهتمامه بالقــديم وأن التجديد هو إضافة إليه وامتداد إليه. وعن التصور ذاته يصدر الدكتور شوقي ضيــف، فالتجديد البلاغي عنده يعني تهذيب القديم بالإضافة إليه.

– الثــاني: بــاب تجلية الــتراث وإعادة صياغتــه: فالتجديــد عنــد الكثــير مــن المعاصريــن إنما هو تجلية للــتراث وإضافة إليــه وتيسير صياغته بأسلــوب عصري، إذ ليس مفهــوم التجديد هو تدمــير الموروث

كما يتوهم البعض، وإنما التجديد يشمل التحرك بحكمة والتزام ملحوظين لتجلية التراث والتوجه لابتكار مستحدث ذي قيمة علمية يضاف إلى محصلة ذلك التراث، كما يتمثل في نقد القديم وإعادة النظر في بعض الأصول البلاغية، وإضافة مواطن جديدة للجمال في البلاغة العربية.

وبعد، فتلك نظرة مجملة لبعض آراء الباحثين المعاصرين في التجديد وتصوراتهم له، وهي تجمع على أن التجديد في البلاغة هو تقويم للقديم وتهذيب وتنظيم وإصلاح له وإضافة إليه، ويجب أن نشير هنا على أن هذا المفهوم للتجديد في البلاغة عند المعاصرين ينسجم في عمومه مع جهود القدماء المتتالية في بناء صرح البلاغة العربية، فقد كان الحافز لدى معظمهم على تأليف كتبهم البلاغية هو تصحيح المفاهيم السابقة، أو إكمال النقص الذي يشعرون به عند دراسة المؤلفات التي سبقتهم. وباستقراء محاولات التجديد في البلاغة عند المعاصرين نجدها تدور حول محورين:

- الأول: يدور في دائرة علوم البلاغة العربية: المعاني والبيان والبديع، ويتحرك في إطارها مناقشاً لها ومعالجها.

- الثاني: يبدأ من حيث انتهى البحث البلاغي القديم في منهجه ومادته، منطلقاً منه ومضيفاً إليه، ويتجه في اتجاهين، الأول يحاول تجديد البلاغة في ضوء المفهوم الحديث للأسلوب، ويتمثل في كتاب «فن القول» لأمين الخولي، وكتاب «الأسلوب» للشايب، وكتاب «دفاع عن البلاغة» للزيات. والثاني يحاول تجديد البلاغة في ضوء الأسلوبية أو علم الأسلوب الحديث، ويتمثل في بعض الدراسات الأسلوبية المعاصرة، مثل «مدخل إلى علم الأسلوب، واتجاهات البحث الأسلوبي، واللغة والإبداع» للدكتور شكري عياد، و«مشكل العلاقة بين البلاغة والأسلوبيات اللسانية» للدكتور سعد صلوح، و«البلاغة والأسلوبية» للدكتور محمد عبد المطلب.. وغيرها.

وفي الختام نرجو لمثل هذه الجادة المخلصة لتراثنا مزيداً من النماء في سبيل تجديد البلاغة وإخصابها بمعطيات الأسلوبية، وفي سبيل إقامة بناء متكامل لنظرية عربية في دراسة الأسلوب وفهم النص الأدبي وتحليله، لكي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتتخذ من منجزات القدماء كعبد القاهر الجرجاني أساساً ومنطلقاً، وتفيد ما ينسجم معها من معطيات حديثة.

المراجع

١- مناهج التجديد، أمين خولي، مطبعة دار المعرفة، القاهرة.

٢- البلاغة، د.شوقي ضيف، مطبعة دار المعارف، مصر.

٣- أحمد حسن الزيات بين البلاغة والنقد، د.محمد رجب البيومي، مطابع الفرزدق، الرياض.

٤- النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، مطبعة دار الثقافة، بيروت.

٥- الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي، د.محمد الكناني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

٦- البلاغة العربية تأصيل وتجديد، د.مصطفى الجويني، نشر منشأة المعارف، الإسكندرية.

آفاق المعرفة

«أزمة اللغة = أزمة الهوية»

د. سهيل الملاذي *

نشر المفكر العربي د. عزمي بشارة مؤخراً مقالة عنوانها: «تحويل الصراع على اللغة إلى صراع على الهوية».[1] أشار فيها بإصبعه إلى موضع من مواضع الخطر في الأزمة السياسية والاجتماعية الراهنة التي تمرُّ بها أمتنا العربية، يتمثّل في الخشية من أن يتحول الصراع على اللغة إلى صراع على الهويّة.

وحين نذكر مقالة د. بشارة، فلأننا نلمح معه أبعاداً خبيثة تكمن خلف هذه الأزمة، وفي مقدمتها محاولات قديمة جديدة لإحياء اللهجات العامية، وتكريسها كبديل للغتنا الفصيحة، التي كانت وما تزال حصناً منيعاً من

* باحث في الأدب العربي (سورية).

(...) - العمل الفني: الفنان مطيع علي

حصوننا القومية، فإذا ما تصدّع هذا الحصن انهار البناء، وحلّ التشرزم والفرقة والانقسام، ونشأت كيانات سياسية مختلفة، بدل الكيان السياسي العربي الواحد، وهو ما يخدم المخططات التآمرية على أمتنا.

ونحن لا نعني بالفرقة ذلك الاختلاف في الرأي، ولا التعددية الفكرية، فهما مظهر من مظاهر غنى الأمة الديمقراطية ذات السيادة، الذي تشكّل المواطنة وجهة الآخر. ولكنّ الخطر يتجسّد في تسييس هذا الاختلاف وهذه التعددية، وتحويلهما إلى صراع هويّات يمثّل مصالح جماعات طائفية وقبليّة وعشائرية، بحيث يجعلها تنفر من العيش في الكيان السياسي الواحد، وتسعى إلى الانعزال.

ونجدنا في أحيان كثيرة نحوّل الفوارق في المستويات الثقافية والتربوية والاجتماعية، التي لا علاقة لها بالهويّات، إلى صراع هويّات وثقافات وانتماءات، فنعيد بذلك إنتاج مقوّمات الفرقة والانقسام. ونجدنا أيضاً نحوّل اللغة العربية واستخدامها إلى إشكال اجتماعي، ينحو بهذه الفئات المتباينة طبقياً إلى تبنّي ثقافات متباينة، مما يمهّد مستقبلاً لنشوء حرب ثقافات صنعناها بأيدينا.

فبدل أن ننحو باللغة العربية منحىً إيجابياً، بحيث ننتج لغة موحّدة، تقرّب اللهجات إلى بعضها، وتجمع بين المحكيّة والفصحة، مستفيدين من توحيد وسائل الاتصال العربية وانتشارها، إذا بنا نجد النفور من استخدام العربية في حياتنا المعاصرة، والاعتماد على اللغات الأجنبية منتشراً في بعض أوساط الطبقة الوسطى العليا في بعض الدول العربية، ممّا يحوّل الاختلاف السياسي والاجتماعي إلى خلاف حضاري، ويجعلنا أكثر من شعب في البلد الواحد.

ولكنّ حديثنا عن الاعتزاز بالهوية القومية، لا يعني الانغلاق عن التفاعلات الحضارية القائمة اليوم في العالم. كما لا يعني أيضاً التبعية المطلقة للثقافات الوافدة، تحت وطأة الشعور بالدونيّة، والعجز عن مجاراة الثقافات الأخرى في خلق مجالات التطور والإبداع فعندئذ نكون مقلّدين لا مبدعين، بل يعني المشاركة الفعلية النّدية في التقدم العلمي والفني والاقتصادي والتقني، انطلاقاً من دورنا التاريخي في صياغة الحضارة الإنسانية المعاصرة، ولكن بأدواتنا الحضارية، ولغتنا التي ينبغي أن نرتقي بها ونطوّرها، لتكون قادرة على التعبير عن المفاهيم العلمية والثقافية المعاصرة، وهي قادرة على استيعاب كل هذه المعطيات، بما

تحتويه من رصيد زاخر، وما تملكه من إمكانية التطور والحياة، وما تمتاز به من مرونة في الاشتقاق والنحت والتوليد.

إنّ شعوب العالم تعتزّ بلغاتها، وإنّ الدول المتقدمة تنجز حضارتها وتقدمها العلمي بلغتها الأم. حتى إسرائيل فإنّها لفّقت ثقافة هجينة، وأحيت لغة بائدة، فرضت وجودها في كل المجالات. ولعلنا لا نجد في العالم شعباً يمتهن لغته ويفرّط بها كما يفعل بعض العرب بلغتهم اليوم، مع أنّهم يدركون ما يحاك لهم من مؤامرات وما يرسم لهم من مخططات مشبوهة، وليس خافياً عليهم أنّ النيل من وحدتهم يكون من خلال النيل من لغتهم.

لقد أدركت سورية هذه الحقيقة فوقفت موقفاً واضحاً، تدافع عن وجود الأمة بالمحافظة على لغتها. وهي اليوم تتصدى لمحاولات إحلال اللهجات العامية محلّ اللغة الفصحى.

وسورية هي الدولة العربية الوحيدة التي جاء قرارها بالاهتمام باللغة العربية على أعلى المستويات. فقد أصدر السيد الرئيس في شهر شباط ٢٠٠٧ القرار رقم (٤) بتشكيل لجنة مهمتها وضع خطة عمل وطنية للتمكين للغة العربية والحفاظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها.

وقد أنجزت اللجنة عملها، وهي اليوم تتابع تنفيذ ما ورد في الخطة من قرارات تخص معظم وزارات الدولة ومؤسساتها وهيآتها المختلفة. ولنا أمل أن تنحو بقية الدول العربية منحى سورية، فتضع خططاً وطنية للتمكين للغة العربية، وبذلك نضع حداً نهائياً للمحاولات المشبوهة للقضاء على لغتنا العربية الفصيحة. وهي محاولات قديمة باءت بالفشل حتى الآن.

لقد حاول العثمانيون خلال أربعة قرون من حكمهم للبلاد العربية طمس الهوية القومية للعرب، وتهميش لغتهم وإضعافها، وإحلال التركية محلها.

وحوّلت فرنسا عبر عقود من الزمن التعدد الاجتماعي في المغرب العربي -الذي احتلته عام ١٨٣٠- إلى صراع ثقافي دموي، رافقته أزمات هوية حادة، ونجمت عنه ردود فعل عصابية جماعية.

وقامت في مصر والشام والعراق محاولات ومشاريع لإحلال العامية محل الفصحى، وجرى سجال ونقاش حاميين حولها في الكتب والصحف[٢]، نشير إلى بعضها فيما يلي:

ألقى السيد وليم ولكوكس[٣] خطاباً في نادي الأزبكية بالقاهرة، مطلع عام ١٨٩٣،[٤] اعتبر فيه محافظة المصريين



على اللغة العربية الفصحى سبباً في فقدان قوة الاختراع لديهم. ورأى أنّ علاج هذا الأمر يكون في استبدال اللغة العامية المصرية باللغة العربية الفصحى، مذكراً بأنّ الأمة الانكليزية وصلت إلى ما هي عليه من نهضة وتقدم، حين أغفلت اللغة اللاتينية، وهي لغة الكتابة عندها، واستبدلت بها اللغة الإنكليزية المعاصرة.

تصدى جرجي زيدان (١٨٦١- ١٩١٤) لوليم ولكوكس، فنشر مقالاً[٥] فند فيه دعوته، متعللاً بالأسباب التالية:

١- إنّ الإنكليز قد اعتمدوا لغتهم الإنكليزية الوطنية بدلاً عن اللغة اللاتينية الأجنبية، بينما يعتمد العرب بالفعل لغتهم القومية (العربية)، فلا حاجة بهم لإهمالها.

٢- إنّ دعوة ولكوكس تنطوي على شرّ كبير يهدد بخسارتنا الجامعة العربية، لأنّ لهجاتنا العامية ليست واحدة، وهي تختلف من بلد عربي إلى آخر، ولا يمكن أن تكون لغة تفاهم بين الشعوب العربية.

٣- إنّ اللهجات العامية هي لغة العامة، التي تعبّر عن مستويات تفكيرهم، فهي بذلك تعجز عن القيام بالدور الرفيع الذي تقوم به العربية الفصحى (أرقى لغات العالم).

٤- لولا القرآن الكريم الذي حافظ على لغتنا الفصحى منذ صدر الإسلام، لما صمدت الجامعة العربية، ولتشتت شمل الشعوب العربية، وأصبح كل قطر من أقطار العرب مستقلاً عن الآخر لا يفهم لغته ولا

يتواصل معه، كما حصل مع الأمم التي كانت تتكلم اللغة اللاتينية، إذ أصبح لكل منها لغة منفصلة ودولة مستقلة، كمثل فرنسة، وإيطالية، وإسبانية.

٥- إنّ إغفال اللغة العربية الفصحى يعني إغفال كل ما كتب بها في مختلف العلوم، وفي ذلك خسارة لا تعوّض.

يخلص جرجي زيدان إلى أنّ رأي ولكوكس رأيٌ عقيم مضرٌ باللغة العربية والناطقين بها علمياً وأدبياً ودينياً، فينبغي إهماله.

وخلافاً لما ذهب إليه جرجي زيدان وغيره من المخلصين للّغة العربية الفصحى المدافعين عنها، فقد ذهب نفر من علماء العربية، وكتّابها مذهباً آخر، فقد نعى قاسم أمين على اللغة الفصحى صعوبتها، وقال كلمته المشهورة: «إنّ الأوروبي يقرأ لكي يفهم، أما نحن فنفهم لكي نقرأ»، واقترح إلغاء الإعراب، وتسكين أواخر الكلمات، كما فعل الأتراك. في حين دعا بعضهم كأحمد لطفي السيد إلى استبدال اللغة العامية من الفصحى، وإلى اعتمادها في الكتب والصحافة وغيرها. بل لقد رسم بعضهم الآخر حروفاً جديدة لها، هي الحروف اللاتينية، ووضع لبعضها علامات خاصة للدلالة على المقاطع التي لا صور لها في اللغات الأوروبية. وقد اعتمد السيد ولمور أحد قضاة محكمة الاستئناف الأهلية في مصر الطريقة المذكورة لكتابة اللغة العربية، في كتاب ألّفه عام ١٩٠١.

وهنا وجدنا إبراهيم اليازجي (١٨٤٧-١٩٠٦) يستنكر دعوة ولمور ويستهجنها،[٦] ويقول:

لقد أضاف ولمور في كتابه هذا محاولة أخرى إلى المحاولات التي سبقه إليها عدد من الإنكليز، الذين ما فتئوا منذ احتلال بريطانيا لمصر عام ١٨٨٢، يؤلفون الكتب في مفردات اللغة العربية وقواعدها -على طرائقهم- ويدعون إلى نسخ اللغة الفصحى، وإحلال العامية محلّها، مع كتابتها بالحروف اللاتينية. وقد أيدتهم الصحف الإنكليزية الصادرة في مصر، ورأت ضرورة إدخال هذه الطرائق إلى المدارس المصرية، مع جعل التعليم بها إجبارياً. وبذلك يسدد الإنكليز الضربة القاضية للّغة الفصحى وأسفارها، في حين يسهّلون على الأجانب تعلّم لغة البلاد التي يحتلونها بحروف لغتهم.

ولم يكن إبراهيم اليازجي وحيداً في التصدي لدعوة ولمور، إذ نجد فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) ينشر في مجلته «الجامعة»[٧] ردود المناظرين لولمور، ونقضهم لأقواله. ويقول:[٨]

«إنّنا نعدّ هذا القول جناية على اللغة

العربيـــة، لأنّ هذه اللغـــة الجميلة لا أسهل منها على مـــن يحسن تسهيلهـــا، ولا أطول منها لمن يحسن التصرف بأساليبها. فالعجز إذاً إنّمـــا في نفوس أهل اللغة، لا في أساليب اللغة نفسها».

ويتساءل فرح أنطـــون: ألا يعدل السيد ولمـــور عن اقتراحـــه «إذا ثبت لـــه أن اللغة الفصحى قد تقوم بوظيفة اللغة العامية من إبـــلاغ المعاني إلى أفهام العامـــة، وهذا أمر ممكن؟».

وقامـــت مجلة «الهلال» أيضاً بدورها في الرد على دعوة ولمور، وقال صاحبها جرجي زيدان(٩):

«هم يشيرون علينا أن نتّخذ اللغة العربية العامية في الكتابة بدلاً من اللغة الفصحى، فأيُّ اللغات العاميـــة يريدون أن نتخذ؟ لغة مصـــر أم لغـــة الشام أم لغة العـــراق أم لغة الحجـــاز أم اليمن أم نجـــد أم المغرب؟ فإنّ لـــكلّ من هذه البلاد لغـــة خاصة لا يفهمها عامـــة البلاد الأخرى. (فإن قالـــوا: -ألّفوا لغة تشـــترك بين هذه اللغات، قلنا: إنّ اللغة لا تتألـــف بالتواطؤ، وإنّما هـــي جسم ينمو نمواً طبيعياً علـــى مقتضى ناموس الارتقاء العام. وهب أنّه ممكن، فأسهل منه أن يبقى على اللغة الفصحى، وهي أمّ لغاتنا العامية، وأقـــرب إلى أفهامنا من لغة جديدة ملتقطة من أفواه الأمم».

«وإن قالـــوا أن تتخـــذ كل أمة من هؤلاء لغتها، فالســـوري يكتب بلغـــة عامة الشام، والمصـــري بلغة عامة مصر.. إلخ.. كان ذلك رأي القائلين بانحلال العالم العربي وتشتيت شمل الناطقين بالعربية، لأنّ اختصاص كل أمة بلغة عامتهـــا يقطع ما بينها وبين سائر الأمم مـــن الصلات الأدبيـــة والدينية. وزد على ذلك أنّ المسلمين منهم لا يستغنون عن تعلّم تلـــك اللغة الفصحـــى لمطالعة القرآن والحديـــث وسائـــر كتب الديـــن، فلم تخف عنهم وطأة تعلّم تلك اللغة التي يزعم السيد ويلمور وأصحابه أنّ تعلّمها أمر شاق يقتضي السنـــين الطـــوال. فاللغـــة الفصحـــى هي الحافـــظ الوحيد للرابطة العربية بين سائر الناطقين بهذا اللسان، والفضل في حفظها إنّما هـــو للقـــرآن الكريم. ويكفـــي اللسان العربي شرفاً أنّه مـــن أرقى لغات العالم، إن لم يكـــن أرقاها كلّها. وزد على ذلك أنّ القلم العربي ما برح منذ بضعة عشر قرناً وسيلة في الكتابة في عشـــرات من اللغات المشهورة في الهند وفارس وتركستان والمغرب وغيرها من البلاد الإسلامية».

أما استبدال الحروف العربية الاعتيادية بالحروف الرومانيـــة (الإفرنجية) فلا نرى له نتيجة سوى زيادة التعقيد بتطويل الكلمة وتلبك قراءتها. وعندنا أنّ الرجوع إلى رسم

الحركات في الكتابات الاعتيادية أهون من هذا الاستبدال.

أما مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠-١٩٣٧) فقد أيد بدوره مذهب المحافظة على اللغة الفصحى، في مجلة البيان المصرية (١٩١١) وكذلك فعل يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧)[10] الذي قال: إنّ اللغة العامية قديمة بقدم لغات القبائل العربية، لكنّ لغة قريش أصبحت لغة جميع الشعراء، وهي التي وضعت أسس اللغة الفصحى لحسن نظرها في الألفاظ، واطلاعها على ما سهل منها وسلس، وأدى ما في النفس أحسن تأدية.

حين دخل العقد الثالث من القرن العشرين، كانت المعركة ما زالت محتدمة بين أنصار الفصحى وخصومها. وقد انبرى أسعد خليل داغر (١٨٦٠-١٩٣٥) لإبداء رأيه في هذا الخصام[11]، فقال:

«إنّ هذا التنازع ليس بحديث العهد، بل هو من أقدم المسائل التي عرضت لنا في طريق نهضتنا، إن لم يكن أقدامها كلّها. فمنذ خمسين سنة أخذت رحى الحوار تدور عليه، بين أرباب الأقلام على صفحات الصحف والمجلات: ومنذ ذلك الحين هبّ فريق من الأدباء يحملون على اللغة الفصحى، ويرمونها بالعجز عن كفايتنا والوفاء بحاجات عصرنا، ويحاولون إقناع القرّاء بوجوب تركها وإحلال اللغة العامية، أو إحدى اللغات الأجنبية محلّها. وقد أتيح لي أن أقف منذ أربعين سنة في صفوف المتطوعين لخدمتها والذود عن حرمتها، وصدّ هجمات الحاملين عليها. ويسرني القول: إنّ هذه الهجمات العنيفة المتواصلة لم تقترن بشيء من الفوز والنصر، بل تكسرت كلّها حول حصن اللغة الفصحى المنيع، كما تتكسر أمواج البحر على الصخر».

«ومما يجب الانتباه إليه أنّه ليس للناطقين بالضاد لغة عامية شائعة بين المتكلمين في جميع الأقطار العربية كشيوع اللغة الفصحى بين كتّابهم على اختلاف البلدان بل لكل سكان قطر أو بلد لهجة تختلف عن اللهجات الأخرى الكثيرة العدد اختلافاً عظيماً.. فأي لهجة من هذه اللهجات يستبدلون باللغة الفصحى؟».

ويخلص أسعد خليل داغر إلى القول:

«إنّ اللغة لها خواص الحياة والبقاء، وهي آخذة في النمو والاتساع من داخل بما يتجدد من ألفاظها الصالحة للتعبير عن بعض المعاني الجديدة. ومن خارج بما يساق إليها تقريباً من اللغات الأوروبية، جرياً عل سنة النشوء والارتقاء وبقاء الأصلح. فليكن بحثنا فيها مقصوراً على ما يقرب تناولها، ويسهل تداولها، ويزيل ما في حفظ قواعدها

من الصعوبة التي يشكوها كل طالب وكاتب، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بمجمع لغوي».[12]

وفي العام نفسه (١٩٢٥) كان الأب أنطون صالحاني اليسوعي (١٨٤٧-١٩٤١) يرد بقسوة على الأب مارون غصن[13]، الذي نشر مقالة سماها «حياة اللغة وموتها» متهماً مقالته بأنّها تهددنا بخطر غير منتظر، وهو اندثار اللغة العظيمة، وتغلّب العامية عليها، مفنّداً ما فيها من عيوب وأخطاء، وما تنطوي عليه من أخطار.

وبدوره ردّ الأب لويس شيخو اليسوعي (١٨٥٩-١٩٢٨) على الأب مارون غصن[14]. وأبدى اعتزازه باللغة العربية الفصيحة، التي يحق لها وحدها أن تفخر بسابقها وحاضرها ولاحقها. ورأى في العامية التي يرشحها الأب غصن للإمامة، مقصلة جزّار تنقض ركن لغتنا الفصحى الشريفة، وتثلّ عرشها، ولو صار إليهم الحكم فعلى لغتنا السلام.

لم ييأس أنصار العامية من دعاواهم. فقد نشرت «الهلال»[15] رأياً لسلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨) شبيهاً بالآراء التي سبق أن طرحها وليم ولكوكس وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد يحمل فيها على العربية الفصحى لسببين:

١- صعوبة تعلّمها.

٢- عجزها عن تأدية الأغراض الأدبية أو العلمية.

ويضيف سلامة موسى سبباً آخر خطيراً، حين يدّعي أنّ اللغة العربية الفصحى تبعثر الوطنية المصرية، وتجعلها شائعة في القومية العربية. فإنّ المتعمق في اللغة الفصحى يشرب روح العرب ويعجب بأبطالهم، بدلاً من أن يشرب الروح المصرية ويدرس تاريخ مصر، وهكذا تصبح ثقافته كلّها عربية شرقية، مع أننا نحتاج في كثير من الأحيان إلى الاتجاه نحو الغرب.

ويخلص سلامة موسى إلى القول: إنّ النهضة المصرية لا تقوم إلاّ باتخاذ اللغة المصرية العامية، أو إيجاد ما يشبه التسوية بينها وبين اللغة الفصحى، بحيث تتمصّر هذه اللغة فتصطبغ بألوان بلادنا وتتأقلم في حقولنا ومدننا.

ولا يخفى علينا أن نزوع سلامة موسى إلى التجديد وانبهاره بالحضارة الغربية، جعلته ينفتح على الغرب، ويقطع صلته مع التراث العربي واللغة العربية.

ما إن قرأ عزة دروزة رأي سلامة موسى، حتى أرسل من نابلس رداً عنيفاً، نشرته مجلة «الزهراء» القاهرية[16]، قال فيه:

إنّ خوف بعض دعاة التجديد من إخواننا المصريين من أن تبتلع اللغة العربية

الفصحى الوطنية المصرية هو بيت من بيوت القصيد في دعوتهم.

وتساءل: ما الذي يضيرهم أن يحملوا علم القومية العربية كما يحملون علم الثقافة العربية؟ وما الضرر الذي يحصل لهم إذا تشربوا روح الآداب العربية، بعد أن تشربوا روح الآداب الإسلامية، وهي عربية؟

إنّ خوفهم في غير محله، فقد دخل العرب جميعاً تحت نير الأجنبي شديد الوطأة، ومن الواجب أن يوجدوا أسباب الرابطة فيما لو كانت غير موجودة، فكيف وهي موجودة ومؤكدة بالواقع وبحوادث التاريخ التي ظلت مستمرة أربعة عشر قرناً، وبوحدة الدين، وبوحدة اللغة، وبوحدة السياسة، وبوحدة المصالح، وبوحدة التقاليد والعادات.

أما جورج الكفوري مدير التعليم العربي في الكليّة العلمانية في بيروت، فإنه ألقى محاضرة في نادي الكلية[١٧]، اختار فيها أن يبحث في وسائل ترقية اللغة وإحيائها ،ومعالجة الأسباب التي عملت على إضعافها، ووجدها تتمثّل في أربع نواح:

١- زوال سيادة أربابها، سواء كانت سياسية أو علمية أو اقتصادية.

٢- جمود اللغة وتخلّفها عن مجاراة الحضارة والعلم.

٣- منازعة اللغة العامية لها، وحلولها محلّها في شؤون الحياة العادية.

٤- مزاحمة اللغات الأجنبية لها في تعليم العلوم العالية في المدارس.

لكن طاهر الطناحي[١٨]، فإنّه انتقد فساد العامية، ورأى أنّ اللغات الأعجمية غير العربية (الفارسية والرومية والتركية والهندية.. وغيرها) كانت سبباً في فساد ملكة النطق الفصيح عند العرب. وزاد هذا الاضطراب استخدام الأمم التي خضعت للعرب العربية استخداماً مشوّهاً ملحوناً، اضطر إلى ذلك تعسّر النطق الفصيح عليهم، فأصبحت كل بلدة من البلاد العربية تدرج على لغة خاصة، متأثرة بما يكتنفها من هذا الامتزاج.

وتساءل الطناحي: أبعد هذا هل في اللغة العامية أدب يستحق البعث؟

بعد تسعين عاماً من دعوة وليم ولكوكس، عاد سعيد عقل فطرح المسألة من جديد، حين دعا إلى إحلال اللغة العامية محلّ اللغة العربية الفصحى، وعلى كتابتها بالأحرف اللاتينية. فانبرى جبرائيل جبور لرفض هذه الدعوة، ولم يجد من حاجة تدعو إلى العدول عن الفصحى إلى العامية.

وقال جبور في كتابه: «كيف أفهم النقد»، الذي أصدره في بيروت عام ١٩٨٣: إنّ الأمر في جوهره يرجع إلى الأمة العربية، وليس

إلى اللغة. وإنّ الـذي يقرر مقدرة اللغة هو أهلها من العلماء والمفكرين.

ولبنـان -على تقدمـه ورقيّه- هو جزء صغير من العـالم العربي، والعدول عن اللغة التـي تربط بين أجزاء هـذا العالم المترابط -شئنا أم أبينا- إلى عامية ضيقة، هو حجر عـثرة في سبيل تقدم لبنان نفسه، وفي سبيل المحافظـة على أثـره في قيـادة الفكر في الوطن العربي، فهو الرئـة التي يتنفس بها العـرب في المحنة التاريخية التي يمرّون بها اليـوم. ولذلك وجب عليـه المحافظة على دوره الثقـافي التقليـدي، ولا يتـم ذلك إلا بمحافظته على الفصحى التي عزّزها ورفع بناءها في العصور الأخيرة كلّها.

إنّ مثـل هذه الحـركات في الدعوة إلى العاميـة اللبنانية أو الحرف اللاتيني تسيء إلى لبنان أكثر مما تنفعه.

وبعد، فما زالت المعركة قائمة إلى اليوم بين أنصار العربية الفصحى، وبين أصحاب الدعوات المشبوهة لإحلال اللهجات العامية محلّها. وعسى أن نعي مخاطر هذه الدعوات، ونحاربها بكل ما نملك من أساليب ووسائل، فبذلك نحفظ للأمة وحدتها وقوتها.

الهوامش

١ - «جريدة الحياة» اللبنانية. العدد (١٦١٦٢) الصادر في ٢٠٠٧/٧/٥.

٢ - انظـر القسـم الثـاني مـن كتـاب «اللغـة العربيـة، الفصحى والعاميـة». (٢٨) مـن سلسلـة قضايا وحـوارات النهضـة العربيـة -تحريـر وتقديم محمد كامـل الخطيـب- مطبوعـات وزارة الثقافة السورية(٢٠٠٤).

٣ - مهندس بريطاني عمل في مشاريع الزراعة والري في مصر.

٤ - «جريدة الأزهر» القاهرة (كانون الثاني ١٨٩٣).

٥ - «مجلة الهلال» القاهرة -السنة الأولى- الجزء السادس (شباط١٨٩٣).

٦ - «مجلة الضياء» القاهرة- السنة الرابعة (كانون الثاني ١٩٠٢).

٧ - «مجلة الجامعة» الإسكندرية- السنة الثالثة (شباط ١٩٠٢).

٨ - م.س (آذار ١٩٠٢).

٩ - «مجلة الهلال» القاهرة -السنة العاشرة- (شباط١٩٠٢).

١٠ - «مجلة المقتطف» القاهرة- (كانون الأول ١٩١٢).

١١ - «مجلة السيدات والرجال» القاهرة- السنة السابعة- الجزء الأول (تشرين الثاني ١٩٢٥).

١٢ - دافع أسعد خليل داغر بشدّة عن قيام «مجمع لغوي» في القاهرة، في كتابه «تذكرة الكاتب»، وفي مقالة بعنوان «اللغة العربية»، نشرت في «مجلة المقتطف» القاهرية (نيسان وأيار ١٩٢٥). وبدوره أشار الاقتصادي المعروف طلعت حرب (مدير بنك مصر) بقوة إلى وجوب الاهتمام بإنشاء هذا المجمع اللغوي، في خطبة له ألقاها في دمشق صيف عام ١٩٢٥.

١٣ - «مجلة المشرق» بيروت- السنة ٢٣- العدد الثاني (شباط ١٩٢٥).

١٤ - م.س: العدد الثالث (آذار ١٩٢٥).

١٥ - «مجلة الهلال» القاهرة- السنة ٣٤ (تموز ١٩٢٦). ولم تكن المجلة متفقة مع ما جاء في مقالة سلامة موسى، بل عرف عن صاحبها جرجي زيدان دفاعه المستميت عن العربية الفصيحة.

١٦ - «مجلة الزهراء» القاهرة- ج٢- مجلد٣ (١٣٤٥هـ).

١٧ - «مجلة الكشاف» بيروت- ج٨- مجلد٣ (تشرين الأول ١٩٢٩م).

١٨ - «مجلة الهلال» القاهرة- السنة ٤١- الجزء العاشر (آب ١٩٣٣م).

آفاق المعرفة



مفهوم الأنا في فكر أحمد برقاوي

د. محمد جبر *

أعتقد من جانبي اعتقاداً ليس فيه أي شك، أن الدارس والمتأمل في خريطة حياتنا الثقافية في عالمنا العربي المعاصر، يجد أن من واجبه وضع مكانة كبيرة لأستاذنا المفكر أحمد برقاوي حيث وضع لنا بصمات بارزة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فليس غريباً أن تكون كتاباته وأحاديثه مثار مناقشات وتعليقات لا حصر لها، إنها كتابات حية تترجم التصورات إلى وقائع. كتابات تعد معبرة عن تيار العصر، وعن جوهر الحضارة، كتابات

* أستاذ في علم الاجتماع (جامعة دمشق)

(*) - العمل الفني: الفنان د. محمد غنوم.

صادرة عن ذكاء وثمرة للعقل الناقد، وكما تعد كتاباته ثمرة اطّلاعه الواسع وقراءاته المتنوعة، وأخيراً ثمرة لاعتقاده بأن الفكر يجب أن يكون قضية الإنسان الرئيسية وجوهر حياته. من أجل هذا كله، فإننا لا نجد مفراً من التركيز على جانب رئيسي من جوانب فكره، الجانب الذي يتحدد حول مفهوم الأنا والتنوير. وكيف كانت دعوته لهما تعبيراً عن تيار العصر وروح الحضارة المعاصرة. لقد جاء اختياري لدراسة موقف برقاوي من مفهوم الأنا ليس من باب المصادفة، وإنما هو اختيار واعٍ له مسوغاته الموضوعية، ما شدّني إلى ذلك هو ما في حياة هذا المفكر من قدرة على امتلاك الحس النقدي الفلسفي والتجربة الفلسفية والرؤية العقلانية التنويرية للإنسان والعالم.

وأحمد برقاوي ولد في مدينة طولكرم بفلسطين عام ١٩٥٠ ومن أهم الأعمال العلمية التي كانت لها حضورٌ فلسفيّ وقوميّ في عالمنا العربي الراهن:

- الأنا.
- محاولة قراءة عصر النهضة.
- العرب وعودة الفلسفة.
- دفاعاً عن الأمة والمستقبل.
- أسرى الوهم.
- المسألة الثقافية في الوطن العربي.
- مقدمة في التنوير.
- العرب بين الإيديولوجيا والتاريخ.
- الحرية والديمقراطية.
- طلاسم أبو ماضي..

لقد انطلق مفكرنا وبكل ما يملك من وقت وجهد نحو البحث برؤية فلسفية في أعقد وأهم المفاهيم الفلسفية على الإطلاق والتي تهمّ أي كائن بشري يريد أن يعرف من هو «الأنا» ولقد أخلص للبحث في ذلك المفهوم إخلاصاً كما لو كانت ترجمة صادقة لذاته الواعية. ومن خلال قراءتي لأفكاره حول «الأنا» الذي أوجبها برقاوي بأن يمتلك الحرية والقوة. وجدت بأنه، كان يتميز بحسٍ نقدي في غاية الدقة والروعة، حسٌ يجعلنا نقف أمامه في احترام. ولسنا في حاجة إلى القول، إن الحس النقدي هو أهم ما يميز الفكر الفلسفي لديه عامةً. وإذا حاولنا استرجاع تاريخ الفكر العالمي، وجدنا بأن هناك صلة بين الإيمان بالبعد النقدي من جهة، والمعارك الفكرية التي يخوضها المؤمن بدور النقد، المؤمن بعدم تقليد أو متابعة الآخرين تقليداً أعمى من جهة أخرى. ويتضح لنا أن مفكرنا يدعو إلى الفكر التنويري من خلال الأنا، ذلك لأن

همه واتجاهه الأول يتمثل في صون الإنسان وكرامته من العوامل التي كانت تطحنه وتقهره وتغرّبه، فإنه من الضروري إذاً العمل على نشر مثل ذلك الفكر في بلادنا وذلك حتى نتمكن من توقيره واحترام مكانة الإنسان وكرامته، بل لا مفرّ من قبول النتائج الفرعية التي تنبثق من تلك الجذور ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور، ما دامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة، ومن هنا جاءت دعوته إلى الأخذ بالنظرة التنويرية في حياة الإنسان من خلال مفهوم الأنا التي يكونها شرطان أساسيان هما الحرية والقوة وإن كان أحياناً يتخذ طابعاً معيارياً في تحليله لمفهوم الأنا، أي أنه حاول رصد التعيينات المكنة للأنا الذي يجب أن يكون عليه من خلال إعلاء شأن الأنا المتمرد والمأسوي والزاهد والنبيل باعتبارها أنماطاً أخلاقية متحققة في سياق الوجود والتاريخ. والآن نحاول إبراز موقف برقاوي من مفهوم الأنا من خلال كتابه «الأنا» الذي صدر عام ٢٠٠٥ والذي شكل حدثاً فلسفياً وجب التأمل والتحليل له مع بداية القرن الحادي والعشرين.

يبدأ مفكرنا بالسؤال ما هو الأنا بصيغته اللغوية والاصطلاحية؟ محدداً إياه بالمعنى الكلي المجرد الفردي ثم ينظر إليه باعتباره حالة معاشة في واقعنا العربي على اعتبار هذا الأنا ينقسم إلى: أنا متأملة لأنا أخرى أي بمعنى آخر تحول الأنا إلى ذات وموضوع، وإلى ما يجب أن يكون عليه الأنا، إلا أن مصدر الأنا هو الآخر. يقول بهذا الصدد: «لقد أصبح وعيي بأناي خاضعاً لوعي الآخر بي» ص ١٤ وهذا الأنا يعيش دائماً مرحلة الانفصال بين ما هو ظاهري وبين ما هو خفي.. هذا على المستوى الفردي المجرد أما على مستوى علاقة الأنا بالعالم فهي كما يشير أستاذنا إنما هي تمثل علاقة ترابط وتنافر بذات الوقت. ولما كان العالم الذي يختزنه الأنا في ذاته هو ما يمثل العالم الثقافي والمجتمعي والأخلاقي المشخص في عالم الواقع المتحرك. ثم إن هذا العالم هو من صنع الأنا عبر صيرورتها التاريخية. ويسمي برقاوي النظام الذي يخضع له الأنا المتعينة تاريخياً «بالنظام المتعالي» وهذا النظام هو نظام المجتمع الذي يمارس عملية ضغط وإلزام على الأفراد لقبول مفاهيمه. ونجد بهذا امتداداً لفكرة عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركهيم حين أكد على مفهوم العقل الجمعي والذي يفرض ويلزم الأفراد مفاهيمه وعاداته وتقاليده وقيمه



الأخلاقية، وهنا يمكن أن نتساءل عن ما هي العناصر التي تمثل البنى الأساسية للنظام المتعالي عند برقاوي. يستدل على هذه العناصر من الدين والقيم والجنس ويعتبر أقوى هذه العناصر في النظام المتعالي وأشدها صرامة عنده لأنه يمثل الطابع الميتافيزيقي المضاد للعقل. ومن هذا المنطلق يشعر الأنا بالاطمئنان والراحة لعلاقة الأنا بالمقدس. وحين يدرس علاقة الأنا السوي بالأنا المتمرد فنجد أن تلك العلاقة تمثل علاقة تضاد لأن الأنا السوي متأقلماً من حيث الباطن والظاهر مع النظام المتعالي والسياسي. أما الأنا المتمرد فيمثل موقف الرفض من سلطة هذين النظامين. نراه يقول:

«الأنا المتمرد يفرض هيبته على الأنا السوي، وهذا الأخير منجذب إليه احتراماً وتقديراً. فيما الأنا المتمرد يكن احتقاراً داخلياً للأنا السوي ويجعل منه موضوعاً للسخرية ، وفي سياق الحديث عن علاقة وعي الأنا بالعالم نجد بأن هناك أنماطاً ثلاثة من الأنا يحددها برقاوي:

١- بالأنا التقليدية تعيش في القديم.
٢- والأنا المتمرد على الواقع.
٣- والأنا التي تعيش لحظة التناقض داخل ذاتها.

ثم نلاحظه ينتقل إلى مفهوم الأنا باعتباره أسير العالم والنظام المتعالي والسياسي وبالتالي «فالأنا» لا يشعر بالحرية لأنه مقيد. على اعتبار بأن هذين النظامين يمثلان بنية كلية. ويعتقد برقاوي أن الأنا لا يمكن أن يتحرر من أسر هذه البنية إلا إذا تحطمت مقوماتها. فمن خلال فهمنا لعلاقة الأنا بالبنية وجب علينا محاولة تحديد طبيعة العلاقة بين الإرادة والتاريخ حسب رؤيته الفلسفية وبهذا نستطيع أن نستدل على ذلك من خلال المثال الذي طرحه والذي من شأنه أن يحدد طبيعة تلك العلاقة من خلال تاريخية الوعي الأسطوري اللاقادرة على وعي العالم إلا من خلال فكر الإله أو الصنم. فالصنم مثلاً كان قديماً يمثل إله الخير والجمال والحب وتجسد هذا الصنم عبر فنون النحت، أما صنم الإنسان المعاصر فقد تمثل بالمال. وبهذا المعنى نجد أن الأنا يفقد حريته تلقاء علاقته بالمال باعتباره منتوجاً إنسانياً. وهو يمثل القوة الكبرى في العالم ومن أجله نشأت الحروب والسيطرة على الشعوب لنهب ثرواتها. وما ينساق على صنم المال ينساق كذلك على الصنم الآخر الذي يمثل السلطة السياسية التي تمارس القمع والإرهاب وتحول الناس إلى عبيد يعيشون في أقفاص زجاجية مغلقة لا حرية لهم. وينتهي باحثنا إلى القول إن أهم نتيجة من نتائج هيمنة الفكرة هي تلك التي تسيطر على «أنا» ما باعتبارها نفياً للآخر. إلا أننا نجد بأن الذي يجمع الأنا والآخر هو الحوار القائم على مشكلة تخضع للمناقشة، وينبهنا إلى أن المشكلة لا يمكن أن تكون موضوع حوار ما لم يتوافر في ذاتها أمران: أن تكون قابلة لعدد من الإجابات المحتملة للصدق أو النفي، وثانياً- أن تكون ذات قضية حقيقية وليست زائفة. ويدلل على القضية الحقيقية من خلال فكرة العنصرية والقضية الزائفة من خلال طبيعة الأشباح.

إذاً فالحوار هو الذي يجمع الأنا مع الآخر. فبوسع الآخر أن ينفي الأنا والعكس هو الصحيح، على اعتبار أن الأنا هو الآخر متشابك بعلاقة مع ذلك لأن الأنا، كائن إنساني يعيش في مجتمع ويخضع للقانون والقيم والأعراف والدين وهذه المفاهيم من شأنها أن تحافظ على الأنا. ونفي الآخر لا يمكن أن يعود إلى فكرة الصراع من أجل

البقاء حسب الرؤية الداروينية وليس النفي للآخر كذلك وفقاً على القتل الجسدي، وإنما يعود إلى طبيعة الإنسان العاقلة. ونستطيع أن نتلمس عند برقاوي بعض أشكال النفي الموجودة في صيرورة التاريخ البشري. الكذب بوصفه خداعاً للآخر - الغش- الانتهازية- المُخبر أو الجاسوس.. إلخ إضافة إلى فكرة مفادها أن الأنا في المجتمع الفلاحي يمثل الوجود الزائف، وتكون الأنا في إطار علاقات المجتمع علاقة ريب وشك ودليله على ذلك ما يحدث من حالات التآمر والخبث والقتل والشك في المجتمعات البدوية أو الفلاحية لكنه يعطي حكم قيمه على تلك العلاقات الاجتماعية السائدة في المدينة، على اعتبار أن عالم المدينة تنمو فيه الفردية والمصلحة والتي من شأنها تحرك الأمة بين الأنا والآخر. ونراه يقول: «ففي المدينة حيث عالم المؤسسات والمصانع، تقوم بين الناس علاقات مهنية تؤدي إلى نوع من الزمالة أو الصداقة وحين تفوح رائحة وجود مخبر ما، تبررها حالة اعتقال.. أما في عالم القرية- حيث العلاقات العشائرية القبلية قوية بسبب القرابة، وبسبب استمرار قيم التضامن الاجتماعي، فإن المُخبر يحول هذا العالم الوادع الجميل إلى جحيم». فالمُخبر إذاً دائماً يحاول نفي الآخر ويكتسب من ذلك لذة أبيقورية. وهذا ما يوصلنا إلى تبيان علاقة الإيديولوجيا بالقتل. فالايديولوجيا هي علم الأفكار وأما القتل فهو سلوك شرير منافٍ للقيم الأخلاقية في المجتمعات البشرية. إذاً ما هو التبرير الإيديولوجي لفعل القتل- أي قتل الآخر؟ حيث نجد مفكرنا يفرق بين القتل الفردي بدواعي السرقة أو الشرف وبين أيديولوجيا حزبية تدعو إلى القتل لكي تحقق مصلحتها البطولية. ويرى بأن إيديولوجيا الحرب هي الشكل الأرقى لإيديولوجيا لقتل وهي كذلك تمثل إيديولوجيا الأقوياء ضد الضعفاء. مثال ذلك «جرائم القتل في فلسطين والعراق التي يمارسها الاستعماران الصهيوني والأمريكي» ص ٧٦.

إذاً إننا نجد في مقابل إيديولوجيا القتل قتل الآخر، تبرز فلسفة المقاومة، والمقاومة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون إيديولوجية لأن الأخيرة تمتلك كذباً بينما المقاومة لا تمتلك تلك الصفة لأنها مملوءة بالحرية والكرامة ويعطي مثالاً على ذلك (غورو - ويوسف العظمة) الأول كان يمثل إيديولوجيا القتل والثاني يمثل فلسفة المقاومة. لكن هنا يظهر سؤال في هذا

السياق كيف تنظر إيديولوجيا القتل إلى فعل المقاومة. تنظر إلى أن الاستشهاد في المقاومة يمثل فعلاً إرهابياً. ذلك لأن أنصار إيديولوجيا القتل لا يملكون فكرة التضحية في المقاومة بل يؤكدون فكرة أقتل الآخر «من أجل» وأخيراً فالقتل مذموم ومخالف للنظم القانونية والإنسانية.

وفي السياق المعرفي لمفهوم الأنا يحاول برقاوي الإجابة والإيضاح لمعرفة تحول وجود الأنا إلى وجود مأساوي. ونراه يشير إلى أن الأنا المأساوي هو الأنا الذي يتعذب ويعيش حالة الاغتراب والقلق والحزن والخوف والإحباط.. الخ وبهذا الصدد يقول: «المأساة المتولدة عن الموت هي نوعان: مأساة القلق والخوف على الأنا من العدم، ومأساة الحزن المتولدة من فقدان من نحب».

وهنا نرى بأن فكرة الموت تبلورت في وعي الأنا منذ أقدم الأزمان والحضارات وبالتالي فهي موجودة في ثقافة المجتمع الذي ينتمي إليها الأنا. فمثلاً لا نجد فرقاً بين وعي الإنسان القديم في عصور ما قبل التاريخ والإنسان المعاصر الذي يعيش في عصر الفضاء حول هذه القضية إلا في حدود النسبية.

وفي سياق مناقشة برقاوي لفكرة الموت رأى بأن الأنا يريد أن يحيا بلا آلام بلا مرض.. حتى ولو أقر بخلوده القادم. لذا نراه يستشف من ذلك نتيجة فلسفية مفادها إن «نسيان الموت، نسيان المصير، وسلوك الأنا في الحياة يتوجب على الأنا أن تكون خالدة في الحياة نفسها ومن هنا يحاول البشر أن يتحايلوا على هذه الفكرة الحقيقية بالنسبة إلى وعيهم الثقافي حول الموت لتحويل مأساة الموت إلى أموات وهم أحياء». وهنا تبرز الوجهة الإيجابية للفكرة الفلسفية التي أتى بها حول نسيان الموت. وبهذا الصدد يقول: «تذكر العدم يولد المأساة، ونسيان العدم هو الآخر يخلقها» ص١٠١ وما ينساق على فكرة الموت عند الأنا ينساق كذلك على فكرة الإحباط الذي هو في النهاية شعور ذلك الأنا بالعجز عن تحقيق ما يريد. ولكن نجد أحياناً بأن لحظة الوجود المأساوي التي يحياها الأنا قد تولد إبداعات مختلفة، فيضرب لنا مثلاً:

«شخصية عبد الناصر الذي شهد فساد الملكية وتبعية مصر للأجنبي ونكبة ٤٨ في فلسطين، عبد الناصر الذي حوصر بالفالوجة، حول إحباطه الذاتي وإحباطه الجمعي إلى فعلٍ متمردٍ أنتج بذلك ثورة

يوليـو ٥٢مع رفاق شاركوه هـذا الإحساس الفاجع» ص ١٠٧.

ونحن هنـا نلاحظ مفكرنـا ينتقل من الأنا بمعناه الفكري المجرد إلى الأنا القابعة والمعيشـة في العالم فيأخـذ فكرة الاغتراب باعتبارها حالة من حـالات الوعي بالعالم، وهي تمثل كذلـك وجـوداً مأساوياً يحركه الوعـي بالتناقض مع العالم لذا فإن الوجود يصـل ذروة اغترابه عندما يصـل الإنسان حـد التناقض المطلق مـع العالم. كما يظهر عند أبي العلاء المعري أو التمرد الكلي عند الفيلسـوف الألماني نيتشه. وفي سياق فكرته حول الاغتراب يجسده في اغتراب المرأة من حيث الجسد وتحويله في كل أنحاء العالم إلى وسيلـة إعلان للسلعة. ولكـن السؤال الذي يظهـر هنا: هـو متى تعيش المـرأة اغتراباً مأساويـاً، يجيب مفكرنا عن هـذا السؤال بقوله: «حينما تعـرف المرأة ذاتها على أنها سلعـة ، وتعـي صورتها عنـد الرجل.. إلى الحد الذي يضـع حداً لأحلامها الطبيعية، أنها تحلم بأن تكون أماً، ولكن حلمها يتكسر أمام افتراس الرجل الغريب» ص ١٢٤.

وأمـا عن اغتراب اللاجـئ والتي يمثل نمطاً أو شـكلاً من أشكال الوجود المأساوي الـذي يحياه الأنا في الوجـود. يتساءل أولاً عـن ما هو اللاجـئ؟ وإلى أي وطن ينتمي؟ فهل الهجرة تمتلـك حداً من الخيار الحر؟ أم إنها هروب من الفقر؟ إلخ..

فنراه يجيب على هذه الأسئلة من خلال فكرتي المـكان والزمان سواء منها الدائم أو المؤقت.. فالعلاقة مع الزمان المعيش واقعياً علاقـة بزمان عابر فالأنا إذاً تميل من هذا المنظـور إلى ما هو دائـم. فالزمان المؤقت عنـد اللاجئ مرحلـة لا تحسب من زمانه، لماذا؟ لأن كل ما يحيط به هو مؤقت. وهنا يحاول الباحـث التمييز ما بين اللاجئ من المهاجر إلى بلد آخـر. فالأخير هدفه جمع المال في بلد ليس بلده أما الأول فهدفه العيش المؤقت.

فالأنا عنـد المهاجر وسلوكـه في وطنه الأصلي يختلف عن سلوكه في بلد الاغتراب من حيـث الرضوخ والمسالمـة. أما اللاجئ فنجده متمـرداً وثائراً وراغبـاً بالعودة إلى وطنـه. ولكن ماذا عن الأنا المعزول في إطار الوجـود المأساوي لهذا الأنـا: الأنا المعزول هو ذلـك الأنا الـذي يحيا وجـوداً هزلياً خارجاً عن الخيار الواعي. وأما حديثه عن المثقف فيطلق عليه اسـم المثقف الوطواط وهذه العبـارة بالمناسبة عبارة تجسد الفهم الفلسفـي والمعرفي عنده لموقـع المثقف في

عالمنا الراهن. ويقول بهذا المنظار: «إن هذا المثقف الذي يوظف ثقافته من أجل مصالحه الأنانية الفردية، ولا يحول ثقافته إلى عنصر نشاط فعال من أجل الآخرين لذا فهو مثقف معزول» ص ١٣٣.

وأما حديثه عن أخلاق الغريزة فهي تمثل أخطر أنواع الوجود الهزلي في العالم وما يقصد «بأخلاق الآخرين»، هو عدم اللقاء بين الأنا والآخر. فالمجتمعات التي تنتقل من عالم قيم متجذر تاريخياً إلى عالم قيم جديدة تسود فيها تلك الأخلاق، ومثاله على ذلك ما حصل في الاتحاد السوفييتي السابق بعد انقسام هذا الاتحاد وظهور عصابات المافيا، الجريمة، تفشي الفساد وتصدير الداعرات إلى العالم أي بمعنى آخر انهزام الاشتراكية والقيم أما أخلاق الغريزة التي حاولت ولا تزال تحاول إيذاء الآخر. ثم يتابع تحليل مسيرة الأنا على طريق الوعي «أي ما أسماه بوعي الوعي» بغية الكشف عن دور ووظيفة الأنا في العالم الذي وجد نفسه أمام وعي متشكل كونه المحيط الخارجي. ومنطلقاً من فكرة الحرية التي تمثل وجوداً حقيقياً للأنا.

وبهذا الإطار يقول برقاوي: «ولعمري إن تحرر الأنا من اغترابه في الانشطار.. يجعل من الحرية وجوداً حقيقياً للأنا. فالأنا - إذ ذاك- تحول السياسة والأخلاق إلى فعل حر والتعبير عن الوجود الكلي إلى فعل حر. ويضيق حقل الوجود الهزلي لقاء توسع الوجود المأساوي ويتحرر الأنا من الأسر». ص ١٩٦

وبعد هذا كله، نستطيع القول: إن مفكرنا في هذه الرؤية الفلسفية لمفهوم الأنا استطاع أن يضع يده على الجرح من خلال تناوله الأنا بمفهومها، الأنا الفردي والأنا المشخصة في عالم الواقع والقادرة على التمرد، والتي خرجت من رحم الأنا النبيلة وقد أظهر هذين المفهومين من خلال أمثلة واقعية، وإسقاطات معاشة في واقعنا الحاضر.

بلاد الشام ورحلات الرسول العربي إلى بصرى

د. خليل مقداد

نتناول هنا موضوعـاً ذا أهمية، وحسب اعتقادي أنه لم يدرس حتى الآن من قبل أي باحث، ولهذا رغبت أن أطرق الباب فاتحاً بحثاً جديداً لمن يريد أن يتوسـع في ذلك. كما لدي قناعة أن هذا الموضـوع يتميز بأهمية خاصة وفريدة ويرتكز على العديـد من المقومات، ومن يتناوله يجد فيه الكثير من المسائل التي تحتاج إلى تعمق. ولذا فإن ما أود ذكره في هذه العجالة أن هذا البحـث ما هو إلا فاتحة للكثير من المسائل التي يجب التطرق إليها لاحقاً، كما أني لم أقتصر جهداً وسوف أكون على كامل الاستعداد لتقديم المساعدات

آثاري سوري

- العمل الفني: الفنان علي البرازي.

اللازمة حول هذا الأمر لمن يريد التوسع به، كما أني سأكون سعيداً بذلك.

الموقع الجغرافي:

يمكن اعتبار المناطق الجغرافية التي تخص بحثنا هنا إقليماً جغرافياً واحداً، على الرغم من اتساعه، كما أن الجغرافيين اعتادوا على تقسيمه إلى قسمين:

١- الأول ويخص الجزيرة العربية وتبلغ مساحتها ٣ مليون كم٢ تقريباً. وهي واضحة المعالم من ثلاث جهات حيث يحدها البحر الأحمر من الغرب، والخليج العربي من الشرق، وبحر العرب من الجنوب، أما الجهة الشمالية فهي متداخلة مع الحدود الجغرافية لبلاد الشام.

٢- والثاني بلاد الشام أو سورية الكبرى كما تسمى أحياناً وتبلغ مساحتها حوالي نصف مليون كم٢ تقريباً. ويعتبر هذا الإقليم من المناطق الأكثر أهمية في العالم باعتباره مهد الإنسان القديم ومن أهم المناطق الاستراتيجية في العالم أيضاً، ويحده من الغرب البحر الأبيض المتوسط، ومن الشرق بلاد النهرين، ومن الشمال الهضبة الأناضولية، ومن الجنوب الجزيرة العربية.[١]

وقد أطلقت تسمية الشام على هذا الإقليم منذ القدم، كما استعمله العرب للدلالة على جميع المناطق الواقعة إلى الشمال من الجزيرة العربية. وفي العهد العثماني أطلق على مدينة بصرى التي انطلقت منها البشرى بالنبي العربي محمد صلى الله عليه وسلم والديانة الإسلامية اسم بصرى أسكي شام (وتعني كلمت أسكي بالتركية مفتاح أو بوابة) وبذلك تكون منطقة حوران بالنسبة للأتراك بداية الشام وبصرى عاصمتها ومفتاحها.[٢]

كما أضاف بعض الجغرافيين إلى إقليم الشام منطقة بلاد النهرين وهي الجزء الواقع بين نهري دجلة والفرات، وفي هذه الحالة يقع قسم كبير منها في سورية، ومن هنا نجد أن تاريخ بلاد النهرين والحضارات التي شهدتها هذه المنطقة يخص سورية بقدر أكثر مما يخص العراق كما يظن كثير من الناس.

كما ذكر أيضاً أن اليمن أو العربية السعيدة تشمل القسم الجنوبي من الجزيرة العربية والموطن الأول لشعوبها، وبذلك تدخل أراضي عمان معها وربما تمتد حتى خليج عُمان. ومن هنا قال العرب القدامى عن أصلهم: في اليمن المهد وفي العراق اللحد.

ولم يكن لبلاد الشام في نظر هؤلاء حدود سياسية ثابتة، وقد حددها الجغرافيون العرب بعبارات مختلفة إلا أنها متفقة عموماً بأنها: (أرض الأنباط - أرض الإيدوميون - أرض الصفويون - أرض الآراميون).[٣]

فيقول ياقوت الحموي: «حد الشام من الفرات إلى العريش المتاخمة للديار المصرية، وأما عرضها فمن جبل طيء من نحو القبلة إلى بحر الروم». وكان الاصطخري من أقدم من أوضح حدود الشام فهو يقول: «وأما الشام فإن غربيها بحر الروم، وشرقها البادية، وشمالها بلاد الروم، وجنوبها حد مصر رفح، وما يلي الروم الثغور».

ويضيف الاصطخري وهو يتحدث عن الثغور الشمالية لبلاد الشام أنها مما يلي بلاد الروم، وهي ملطية والحدث ومرعش والهارونية وعين زربة والمصيصة وأضنة وطرسوس وتقع جميعها اليوم في تركيا.[٤]

ويتفق الاصطخري مع ابن حوقل والمقدسي في تحديد أقاليم بلاد الشام فيرون أنها تشمل فلسطين والأردن ودمشق وحمص وقنسرين ويضيفون إليها الجبال والشراة.[٥]

وهكذا فإن حدود بلاد الشام وبحسب ما أورده الجغرافيون العرب الأوائل هي تقريباً سورية الحالية ولبنان وفلسطين والأردن وسيناء[٦] والقسم الجنوبي من تركيا.

أصل السكان وجذور الاستيطان:

وقد أثبتت الأبحاث العلمية أن الجزيرة العربية بما فيها بلاد الشام لم يسكنها قط ومنذ الأزل قوم غير العرب ولم يسكنها مستقبلاً غيرهم أبداً كذلك، ولم تتوقف عملية النزوح والتنقل والهجرات داخل الجزيرة العربية وخارجها طيلة حياتها. وقد تزايد ذلك الأمر بشكل أكثر كثافة بعد استعمال الجمل، وكانت شعوب المنطقة في بداية الأمر متميزة في مهن متنوعة ومتداخلة في حياتها ولكن المرتكزات الهامة كانت على الشكل التالي:

١ - الزراعة وتنحدر عناصرها من سلالات زراعية.

٢ - البداوة وتنحدر عناصرها من أصول بدوية.

٣ - التجارة وعناصرها أصحاب قوافل تجارية.

٤ - جماعات أخذت تحترف في قيادة القوافل التجارية عبر الطرق البرية.

وأخذت حياة جميع هذه الفئات تنتظم بشكل منهجي ومبرمج منذ جذور تاريخية معمقة ثم توضحت بجلاء مع مطلع ميلاد

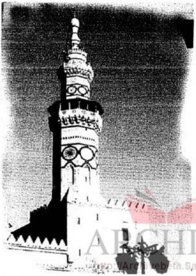
السيد المسيح عليه السلام؛ حيث أخذت تستوضح معالم كل مهنة وكل جماعة وفي كل قطاع جغرافي أيضاً، وما أن جاء عهد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم إلا وقد تبلورت جميع مجالات الحياة لكامل سكان الجزيرة العربية والشام على النمط التالي[٧]:

١ - العربية الجنوبية:

وكانت تحتل سابقاً المركز الهام والاستراتيجي والمتحكم في التجارة الجنوبية وكانت النطاق الأكثر قدماً في الملاحة والمتحكم فيها عبر البحر الأحمر والبحر العربي والمحيط الهندي وجميع الطرق البحرية القادمة والمؤدية إلى شرق وجنوب وأواسط أسيا بما فيها جزر المحيط الهندي وجنوب وشرق إفريقيا. وقد مارس سكان هذه المنطقة الزراعة منذ الأزل، كما كانوا يرعون أنواع الأبقار ذات الصنم في مراع تتغذى عليها بعد مواسم هطول الأمطار الغزيرة وخاصة في مواسم الربيع والصيف إضافة إلى بعض المواشي الأخرى ولكن بشكل بسيط.

٢ - العربية المركزية:

وهي الإقليم الجغرافي الذي كان



متخصصاً في البداوة بشكلها الحقيقي وعلى الأخص بداوة الإبل. ويحيط فيه من جميع الجهات مناطق التحضر الزراعي، كما له اتصال غير مباشر مع المناطق البحرية ويتفاعل معها بشكل مستمر، وتنوعت حياة البداوة في هذه المنطقة أيضاً لتشمل بداوة الخيل والماعز والأغنام والأبقار والصيد البري.

وفي وسط الصحراء منه نجد البداوة بالمعنى الحقيقي وخاصة البدو الذين يربون

الإبل وهم متنقلين وخاصة في فصول الشتاء والربيع إلى المناطق التي تهطل فيها الأمطار بوقت مبكر، ويقيمون في الصيف قرب ينابيع مياه تكون دائمة المنسوب والتدفق.

٣ – العربية الشمالية:

وهي أماكن الينابيع والآبار واستراحة القوافل التجارية، ثم تحولت لتصبح مراكز تجارية هامة. وقد ساعدها موقعها لأن تكون محتوىً يستقبل ويفرز الهجرات والترحال والتنقل المؤقت والدائم بين الجزيرة العربية وبلاد الشام وبلاد النهرين، وكذلك البحر الأبيض المتوسط والخليج العربي.

ومن بين هذه المناطق القطاعات الزراعية في العراق الجنوبي حيث وجدت عائلات تقوم على تربية ورعاية الأبقار، وهذه الجماعات كانت تستقر في مراعٍ داخل حقولٍ محصنة وتطبق نظام الدورات الزراعية. وعاش السكان هناك في منازل ذات شكل نصف أسطواني تبنى من سيقان الأشجار والقصب قصير المقاييس. كما انتشر قسم منهم على أطراف الصحراء على شكل قبائل كاملة، ومنها القبائل التي تقوم على تربية الأغنام، ويركبون الحمير، ويقودون أغنامهم وماعزهم من مرعىً إلى آخر.

وبذلك نجد أن الجزيرة العربية شهدت أربعة أصناف من البداوة، وجميع عناصرها عبارة عن شعب تكون على شكل قبائل وعشائر عربية وتتكلم اللغة العربية بلهجات متفاوتة. وهذه الأصناف الأربعة من البدو يتصفون بأنهم يتمتعون بخصائص جسمانية (فيزيولوجية) مختلفة ويجب أن تكون متوفرة فيهم بشكل دائم، وكذلك امتلاك أعداد كبيرة من الحيوانات المؤهلة ومنها:

١– الأبقار وخاصة الأبقار ذات السنام التي تحتاج إلى ربيع أخضر وماءٍ متوفر كل يوم وبشكل دائم، أما الأبقار العادية فتحتاج إلى مياه جارية أو إلى حفرٍ على شكل سواقٍ مملوءة بالمياه من أجل أن تتمرغ بها.

٢– الأغنام والماعز والتي هي بحاجة لأن ترعى في قسم من السنة على الخضرة الغير مستثمرة أو الغير مستعملة لأغراض الزراعة، وتحل في هذه المواقع ببطيء، من أجل أن ترعى هذه الأعشاب، ولا تستطيع البقاء بدون مياه أكثر من يوم أو يومين على أكثر تقدير.

ومن بين البدو بالمعنى الحقيقي نجد هناك العرب العاربة؛ ونعرف من هؤلاء صنفين رئيسين؛ العرب الذين ينحدرون

من قحطان الذي جاء قبل إبراهيم (عليه السلام) والعرب المستعربة الذين انحدروا من إسماعيل ابن إبراهيم وهاجر التي كانت ابنت آخر ملوك الحجاز.

وتمازجت شعوب المنطقة عبر التاريخ بحيث نجد أن أقدم سكان الجزيرة العربية ينتمون بشكل مؤكد إلى الصيادين القدامى والذين يمثلون عرق البحر الأبيض المتوسط المتجانس، وكانوا ينسجمون مع طبيعة الصحاري. أما في الجزيرة العربية الشمالية فقد طور السكان حياتهم هناك بسبب قربهم من بلاد الشام وشكلوا طبقة من البدو النبلاء عكس جيرانهم في الجنوب الذين أصبحوا يعملون لديهم كمرشدين وتجار للنحاس والنجارة أو يقومون بهذه المهن هم بأنفسهم وأحياناً يمارسون الصيد. أما نساؤهم فقد كانت تزودهم باللهو والتسلية.

ويأتي هؤلاء وحسب ما هو مؤكد في المرتبة الثانية بعد قبائل تربية الأغنام إلا أنهم يتساوون معهم من حيث القدم، ووجدت من بينهم أيضاً جماعات مستقلة عملت على خدمة بدو الإبل بحيث كانوا يقومون بأعمال متنوعة ومنها كرعاة مستأجرين عند أعضاء القبائل النبيلة الذين يملكون الجمال، وبذلك يقوم هؤلاء في رعي الإبل وقيادتها وركبها وخاصة في فترة استيطانهم، كما يقومون على حراستها والدفاع عنها أثناء رعيها. وخلال أيام الحر الشديد في الصيف يقومون بطهي التمر أحياناً في الواحات، كما أنهم يصطادون اللؤلؤ أيضاً.

ووجد من بينهم رجالاً كانوا يقومون في أعمال الحدادة، وأغلب هؤلاء كانوا من الزنوج القادمين من أماكن سكن مستقرة وكذلك من العبيد الزنوج. كما وجد من بينهم أيضاً تجاراً قادمين من المدن حيث كانوا ينصبون خيامهم أحياناً في حقول البدو خصيصاً من أجل بيع بضائعهم، بينما كان هناك وكلاء متجولون يقومون في خدمة جماعات تجار الإبل حيث يحضر هؤلاء لشراء الجمال الصغيرة والكبيرة.

وبالطبع فإن أعضاء أو زعماء القبائل النبيلة يقومون دائماً بالسفر إلى مدن الجزيرة العربية وبلاد الشام والرافدين، حتى إن قسماً كبيراً منهم يبنون البيوت في هذه المدن. كما أن قسماً كبيراً منهم كانوا يتلاءمون مع حياة التحضر.

وبين حين وآخر كان البدو يهملون أرضهم ومراعيهم المألوفة شيئاً فشيئاً من

أجل الحصول على استقرار في بناء مساكن طويلة الأمد في العربية. وهذه المساكن أخذت تزحف جزئياً أو كلياً وبشكل رئيس من الجنوب إلى الشمال، ومع ذلك ففي الجنوب نجد أن قسماً من السكان المزارعين تحولوا إلى حياة البداوة.

بينما في الشمال فنجد أن الحروب المستمرة والتي كانت تجري بين الإغريق والفرس ومن بعدهم الرومان والفرس الساسانيين كانت مناسبات جيدة للبدو الذين لا يستطيعون بيع جمالهم في الجنوب أو الوسط لبيعها للمتحاربين من كلا الجانبين، وهذا الأمر سبب في هبوط تجارة القوافل عند الأنباط والتدمريين في بعض المراحل التاريخية كما أخذ قسم منهم يعملون في خدمة المتحاربين على شكل قوات من راكبي الجمال.

ومهما يكن الأمر ومنذ ذلك الوقت أيضاً فقد وجدت هجرات مستمرة، أو بمعنى المدفوعة من الجنوب إلى الشمال كما هو حال هجرات الكنديين من حضرموت في القرن الرابع للميلاد والذين بلغ عددهم حسب ما ذكر الحمداني ثلاثين ألف رجل.

وفي العربية الجنوبية أخذت تأثيرات البداوة تتطور مع هبوط وتدهور قوة الدول المجاورة والتي كانت ترتكز على الزراعة وخاصة في هذا الزمن الخالي من الأمن، ولذلك فلم يعد لها الضمان في توفير الأمن أو السلطة الكاملة لتوفير الغذاء لشعبها ذو الكثافة العالية لذلك أثر السكان إما التحول إلى البداوة أو النزوح شمالاً.

وجميع المصادر الأثرية والتاريخية وكذلك مصادر الإسناد التاريخية وخاصة المصادر الأدبية قبل الإسلام وغيرها؛ تذكر أن البدو العرب في قسمهم الأعظم ينحدرون من سلالات مزارعين وتجار وقواد قوافل تجارية. وفي هذا الوقت نفسه أخذت الحياة البدوية تنمو في الجزيرة العربية وتنتظم وتمتد حتى عصر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن المنطقي إذاً أن طرقات القوافل التجارية وبشكل خاص «طريق البخور» كان يتجه إلى مدينة غزة الواقعة على البحر الأبيض المتوسط ومن ثم إلى مدن بصرى ودمشق عن طريق معان وديدان (العلا) ويثرب (المدينة) وبالاتجاه المعاكس إلى الرقمة (نجران) ومن ثم معين وسبأ. وكان يلعب هذا الطريق دوراً سياسياً هاماً.

وفي العصور التي سبقت ميلاد السيد المسيح وجدت قبائل عبرية وعربية وآرامية

ونبطية دخلت إلى سورية وبلاد الشام وبلاد الرافدين، وكان قدوم هؤلاء يتم على شكل غزوات أو امتداد تدريجي وبشكل عفوي وغير منظم؛ إلا أنهم كانوا يسعون دائماً للتحضر والاستقرار؛ بل كانوا يتحضرون بسرعة، وعلى سبيل المثال هجرات التنوخيين إلى العراق والغساسنة إلى حوران جنوب سورية في القرن الثالث للميلاد.

وقد كان ازدهار الحضارة في العربية الجنوبية فائقاً جداً وخاصة في ميدان التجارة، ولكن مع انحلال تجارتهم وتلاشيها بسبب فقدان سيطرتهم على البحر الأحمر فقد انهارت حضارتهم. ويشير التقليد العربي بأن انهيار سد مأرب كان إشارة ومبرراً إلى نهاية الزراعة في العربية الجنوبية، ولكن ظهرت اكتشافات أثرية كشفت عن دلائل متنوعة من الأعطال والأضرار التي لحقت أيضاً في أنظمة الري والسقاية تم الاستنتاج منها أنها كانت ظواهر وعلامات للانحطاط في العربية الجنوبية وليست هي المسببات.

ويظهر التقليد العربي أيضاً أن الانقطاع في سد مأرب وانهياره كان سبباً في حركة الهجرة المستمرة للعديد من القبائل البدوية الكثيرة نحو الشمال. وفي نفس ذلك العصر بدأت تزدهر تجارة قوافل الإبل عبر الطرق البرية بين اليمن وسورية وبلاد الرافدين. وفي حوالي عام ٦٠٠ م أصبحت هذه التجارة مراقبة بشكل واسع وكلي من قبل القرشيين في مكة. وقد اتخذ القرشيون مدينة مكة عاصمة لهم؛ وبذلك تخلوا عن بداوتهم وتحولوا ليصبحوا مدنيين متحضرين.

إلا أن تجارتهم وأمنها كان يتطلب منهم عقد الأحلاف والعلاقات المختلفة مع قبائل بدوية كثيرة ومواكبة قوافلهم وحمايتها، وهذه من الأساليب التي كانت ضرورية من أجل توفير الحماية والأمن، كما كانت هذه الأحلاف والعلاقات ضرورية بالنسبة للبدو ووسائل هامة من أجل كسب العيش. وكانت الأسواق عبارة عن معارض تعرض فيها المبيعات التي كانت تجلبها القوافل عن طريق المبادلة، وكانت هذه المبيعات تغنيهم وتسمح لهم بجلب كثير من منتجات السهوب والتي لم يكن بإمكانهم إنتاجها، كما كانت الأسواق مناسبات هامة لتمتين الروابط الاجتماعية والقبلية.

وخلاصة القول إن الروابط الاجتماعية والقبلية والعشائرية ونمو الاقتصاد البدوي وغير البدوي في الجزيرة العربية قبل الإسلام كان بعيداً عن الانغلاق أو الاكتفاء

الذاتي، وإنما كان يـزداد انفتاحاً تدريجياً بشـكل عفـوي أو منظـم ويـزداد انفتاحاً وتوجهاً نحو بلاد الشام.[٨]

المعتقدات:

كـثرت المعتقـدات الدينية لـدى شعب المنطقة، فكان لكل قبيلـة أو عشيرة تقريباً إلـه، كما كان لـكل حرفة إلـه خاص بها، وعلى سبيل المثال كان لبدو الغنم والماعز إله يعرف باسم ثعلب وهـو رمز للإله الحامي للماعـز والغنم، إضافـة لذلك كانت هناك آلهـة مشتركة عند كل عـرب الجزيرة بما فيها الأنباط في جنـوب سورية وهم اللات والعزى وذي الشـرى وقوس وغيرها. إلا أن جميع هذه العبادات كانت وثنية تتفق أحياناً مـع المعبودات في بلاد الشـام أو بلاد النيل وتختلـف كلياً مـع المعبـودات والآلهة عند الفرس والبوذيين. وبالطبع فهـذه الأمور ورغم أهميتها تحتاج إلى أبحاث تخصصية ومنفردة يتم الانتقال منها إلى دعوة الرسول للإسلام.

وقد انتشرت الديانـة النصرانية بشكل واسـع في الجزيرة العربيـة واستمرت حتى الوقت الـذي كان الرسول محمد صلى الله عليـه وسلم يبشر بالإسـلام، وكانت بعض الجماعات البدوية تعتنق هذه الديانة وعلى الأقل في الاسم. كما نجد أيضاً بعض الآثار اليهودية. وكان يعرف بعضهم باليهودية من خلال القصص والأحاديث، ولكن من المؤكد أن هـؤلاء كانوا من العـرب الذين اعتقدوا باليهودية. ولكن علـى الرغم من ذلك فقد كان لهـؤلاء علاقات حادة مع البدو ولكن لم يظهـر على أحدٍ من بينهم أنـه كان يهودياً بالمعنى الحقيقي للكلمة.

أما بالنسبة للبدو فكانوا يقضون أوقاتهم وبشـكل عام وعلى خلاف سـكان المدن في تطبيـق الطقوس الدينية. ومن خلال بعض الأنظمـة عندهم فإننا نجـد أن أجدادهم كان لديهـم دائماً راعٍ للعبـادة، وكانت تبنى لهـم معابد كبرى خارج المدن وأحياناً معابد صغيرة داخلها كانـت تخصص لكل عشيرة أو قبيلة.[٩]

الوحدة العربية:

مـن المؤكـد أن فكرة الوحـدة العربية متجذرة في الجزيـرة العربية وبلاد الشام وتعمقـت منذ أوائـل الألـف الأول ق. م، وعلـى سبيل المثال في عام ٧٣٢ ق. م عندما جمعت الملكـة سامسي العربية تحالفاً كبيراً كان يحوي دولـة سبأ ومملكة دمشق وواحة

تيمـاء الهامة وكذلك القبائـل المجاورة إلى تيماء وديدان جمعتهم جميعاً في وجه ثيقلات بيلاصر الثالث.

وقد ورد اسم ملـك سبأ مقرب بمعنى(كاهــن – أو ملك) في الكتابـات المسمارية حيـث ذكر أنه كان يمثل أثنـاء تفاوضه مع سارغـون الثاني في عـام ٧١٥ ق. م القبائل العربية التي كان يتـم استقبال زعمائها في هذه الفترة من قبل الملوك الآشوريين ومنهم ملوك وملـكات مختلفين ينتمون إلى المناطق الواقعــة في النصف الشمــالي من الجزيرة العربية.

والنقوش الكتابيــة التـي نقشت على الصخور مــن قبل البدو وما زالت باقية في الصحراء العربية والتي نجدها منتشرة على الحدود الواسعة من نجران إلى سيناء وحتى حدود النطاق الصفوي جنوب دمشق أيضاً فجميع هـذه الأشياء تشكل وحدة جغرافية وقوميــة متكاملة على الرغم من التشعيبات الإقليمية.

وكدليل على ذلك ما نقرأه في نص نمرا الواقعــة إلى الشـرق من جبل حـوران في الصحراء السورية والذي يعود إلى عام ٣٢٨ م عبارة تقول: (هنا قــبر امرئ القيس) بن عمر ملك كل العــرب الذين.. والذي زحف وبنجاح حتى مقر نجران عاصمة شمر. وهنا نرى أن امرئ القيــس الذي يقال عنه ملك كل العرب لم يكن في ذلك الوقت سيد نجران التي تقع على الضفة الشمالية الشرقية من الإقليم الزراعي في العربية الجنوبية، ولكن مــن المرجح أنه كان ملـك القسم الأكبر من القبائل البدوية التي استعملت الخيام؛ وهذا يعني القسم الأعظم من العرب.

وقاتل جنود العرب سلمنصر الثالث بجيش مكون من ألف جمل، وكانت ساحات معظم المعارك التـي تدور في العربيــة الشمالية؛ والمقصودة هنا المنطقــة التي تشمل القسم الممتـد إلى أقصــى الشمال مــن الجزيرة العربيــة والواقع بين سورية وبلاد الرافدين بما فيها منطقة تدمر ووادي السرحان، وكان يسكنها العرب البدو ومزارعين الواحات بما فيهم الإيدوميين في واحة المركز وهي دومة الجندل الواقعة في منطقة في الجوف.

والملــوك الذيــن وردت أسماؤهــم في الكتابـات المسمارية كانـوا عبارة عن شيوخ لشعوب الواحات أو قبائل بدوية. وكان يطلق على هؤلاء اسم ملوك العربية وجميع ملوك العرب الذين كانوا يعيشــون في الصحراء، وجاءت أول إشارة عن العرب في كتاب العهد

القديم في نهاية القرن الثامن ق. م وخاصة في كتاب الإصحاح.[10]

العلاقات الاقتصادية:

وفي الحقيقة فقد كانت العلاقات الاقتصادية متواصلة وعلى مدار الساعة بين الشمال والجنوب حيث القوافل التجارية تحمل من الجنوب باتجاه الشمال البخور والصبر أو المر المسكاري والحجارة الكريمة وذهب العربية الجنوبية وحتى البهارات والحاجيات الأخرى ذات القيمة العالية القادمة من الهند وإفريقيا الشرقية، بينما كانت تصطحب من المناطق الشمالية الأقمشة والاختراعات الجديدة للحضارة المتطورة من الحاجيات الفنية ومن الصناعات الحديدية والنحاسية وغيرها.

وجميع الروايات والدلائل تؤكد أيضاً بأن تجارة القوافل وعلى مسافات طويلة كانت تؤخذ بعين الاعتبار من قبل جميع السكان وأن هذه القوافل كانت تبيع الماشية والذهب والفضة والرصاص والحديد وجلود الفيلة والعاج والأقمشة في جميع المناطق وحسب حاجاتها، فمن سورية تحمل الطحين والزيوت والمشروبات وكذلك المواد الضرورية في استعمال المادة الكلسية المانعة من أجل تمديدات السقاية والآبار المستعملة والتي كانت قد اخترعت في سورية وبلاد النهرين وانتشرت منذ عام ١٢٠٠ ق.م وعجلت أو سرعت في تطور الزراعة وخاصة في القرن العاشر ق. م.[11]

وقد أثبتت الدلائل التاريخية والأثرية أن تجار الجزيرة العربية كانوا متواجدين في أسواق مدن حوران وخاصة بصرى بشكل دائم ولهم وكالاتهم ووكلاؤهم لذلك فكل ما يجري من أمور وأحداث يتم تناقله وبسرعة إلى جميع المناطق.[12]

قدسية بلاد الشام:

بلاد الشام أرض مباركة، باركها الله وميزها عن غيرها من بقاع العالم قاطبةً بقوله: (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا..)[13]. وقوله كذلك[14]: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير) وبالطبع فإن موقع المسجد الأقصى في بلاد الشام. كما قال عز وجل: (وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين، ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين)[15]. وقد ذكر المفسرون

أن الله عــز وجل نجــى إبراهيم ولوط من أرض الجزيرة والعراق إلى أرض الشام.

وقال أيضــاً: (وجعلنا بينهم وبين القرى التــي باركنا فيها قرى ظاهـــرة فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين)[١٦]: وقد ذكر المفســرون أيضاً أن القــرى التي بارك فيها هي قرى الشـــام، وأما القرى الظاهرة فهي ما كان بين اليمن التي هي مساكن سبأ وبين قرى الشام من العمارة القديمة. كما يوجد في بـــلاد الشام جبل الطـــور الذي كلم الله عليه موسى عليه الســـلام، والذي أقسم به بقوله: (والطور، وكتاب مسطور)[١٧]. وقوله: (وناديناه من جانــب الطور الأيمن، وقربناه نجيا)[١٨]. وقولــه: (والتين والزيتون، وطور سنين)[١٩].

وأصبحت بلاد الشام عمود الدين ومقر الخلافة الأموية ومسكن الطائفة المنصورة ومنها مبعث السيد المسيح في الأولى والثانية وينظــر إليهــا علـــى أنها منطقـــة المحشر والمعاد.[٢٠]

كما أكـد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم علــى قدسية بلاد الشـــام من خلال العديد من الأحاديث نذكر منها:

١- «يا طوبى للشام. يا طوبى للشام. يا طوبى للشام»، قالوا: يا رسول الله وبم ذلك ؟ قال: «تلك ملائكـــة الله باسطو أجنحتها على الشام».[٢١]

٢- «ستجدون أجناداً: جند بالشام وجند بالعراق وجند باليمن». قال عبد الله: فقمت فقلت: خر لي يا رســـول الله فقال: «عليكم بالشام، فمن أبى فليلحق بيمنه وليستق من غدره، فإما الله عز وجل قد تكفل لي بالشام وأهله».[٢٢]

٣- «إني رأيت عمـــود الكتاب انتزع من تحت وسادتـــي، فنظرت فإذا هو نور ساطع عمد به إلى الشام، ألا إن الإيمان إذا وقعت الفتن بالشام، وعقر دار المؤمن بالشام».[٢٣]

٤- «الشام أرض المحشر والمنشر».[٢٤]

٥- «إذا فســد أهــل الشـــام فلا خير فيكم، لا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة».[٢٥]

٦- «لن تبرح هـــذه الأمـــة منصورين أينمـــا توجهوا، لا يضرهم مـــن خذلهم من الناس حتى يأتي أمر الله وهم بالشام».[٢٦] حديث صحيـــح. وكلمة «وهم بالشام» يشهد لها مـــا رواه مسلم وغيره مـــن حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً «لا يزال أهل الغرب ظاهريـــن على الحق حتى تقـــوم الساعة». على اعتبار أن أهل الغـــرب هم أهل الشام كمـــا قال الإمام أحمد وأيـــده شيخ الإسلام

ابن تيمية. وقد ورد هذا صراحة في بعض الأحاديث كما إن لغة النبي صلى الله عليه وسلم ولغة أهل مدينته من أهل الغرب هم أهل الشام.

٧- عن عبد الله بن عمر قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفجر ثم أقبل على القوم فقال: «اللهم بارك لنا في مدينتنا، وبارك لنا في مدنا وصاعنا. اللهم بارك لنا في شامنا». فقال رجل: وفي العراق؟ فسكت ثم أعاد، قال الرجل: وفي عراقنا فسكت. وفي رواية فقال «فيها الزلازل والفتن وبها يطلع قرن الشيطان».(٢٧)

٨- عن عبد الله بن حوالة أنه قال: يا رسول الله اكتب لي بلداً أكون فيه، فلو أعلم أنك تبقى لم أختر على قربك. فقال صلى الله عليه وسلم: عليك بالشام ثلاثاً.(٢٨)

٩- عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ستخرج نار في آخر الزمان من حضرموت تحشر الناس قلنا: فماذا تأمرنا يا رسول الله؟ قال: عليكم بالشام».(٢٩)

١٠- عن بهز بن حكيم بن معاوية القشيري عن أبيه عن جده قال: قلت يا رسول الله أين تأمرني؟ فقال: «هاهنا». وأومأ بيده نحو الشام. قال: «إنكم محشورون رجالاً وركباناً ومجرون على وجوهكم».(٣٠)

١١- وقال أيضاً: «فسطاط المسلمين بأرض يقال لها الغوطة. فيها مدينة يقال لها دمشق. خير منازل المسلمين يومئذ». وفي رواية: «فسطاط المسلمين يوم الملحمة بالغوطة إلى جانب مدينة يقال لها دمشق، من خير مدائن الشام».(٣١)

١٢- وقال: «ينزل عيسى بن مريم عليهما السلام عند المنارة شرقي دمشق».(٣٢) وفي رواية: «عليه ممصرتان كأن رأسه يقطر منه الجمان». الممصرة: لباس فيه صفرة خفيفة. (الجمانة حبة تعمل من الفضة كالدرة وجمعه جمان)

١٣- وقال: «إذا وقعت الملاحم بعث الله من دمشق بعثاً من الموالي، أكرم العرب فرساً وأجودهم سلاحاً، يؤيد الله بهم الدين».(٣٣)

١٤- عن عوف بن مالك قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو في بناء له، فسلمت عليه فقال: «عوف؟». قلت نعم يا رسول الله. قال: «ادخل». فقلت: كلي أم بعضي؟. قال: «بل كلك». فقال لي: «أعدد يا عوف ستاً بين يدي الساعة: أولهن موتي». قال: فاستبكيت حتى جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسكتني، قال: «قل: إحدى. والثانية فتح بيت المقدس

قل اثنتين. والثالثة فتنة تكون في أمتي». قال عوف: وعظمها قال «والرابعة موتان يقع في أمتي يأخذهم كقعصاء الغنم. والخامسة يفيض المال فيكم فيضاً، حتى عن الرجل ليعطى المئة دينار يسخطها. قل خمساً. والسادسة هنة تكون بينكم وبين بني الأصفر، يسيرون إليكم ثمانية راية، تحت كل راية اثنا عشر ألفاً، فسطاط المسلمين يومئذ في ارض يقال لها الغوطة، فيها مدينة ويقال لها دمشق».[٣٤]

١٥- وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يزال أهل الغرب ظاهرين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة».[٣٥]

وقال أحمد بن حنبل: أهل المغرب هم أهل الشام، وقد كان أهل المدينة - بناءً على هذا - يسمعون الأوزاعي إمام الغرب، وهو إمام الديار الشامية، ولد في بعلبك سنة ٨٨ هـ وتوفي في بيروت ١٥٧هـ. وبلاد الشام تحوي المسجد الأقصى، وموطن ولادة لأنبياء كثيرين وعلماء عديدين، وقد توالى عليها من العظماء ما يند عن العد والإحصاء.

قدسية بصرى الشام والأحاديث الشريفة:

آ - سفر رسول الله عليه السلام إلى بلاد الشام (الرحلة الأولى / ٥٨٢م):

١- عن أبي مجلز: أن عبد المطلب أو أبا طالب، لما مات عبد الله عطف على محمد صلى الله عليه وسلم، قال: فكان لا يسافر سفراً إلا كان معه فيه، وإنه توجه نحو الشام فنزل منزله فأتاه فيه راهب فقال: إن فيكم رجلاً صالحاً، فقال: إن فينا من يقري الضيف ويفك الأسير ويفعل المعروف، أو نحواً من هذا، ثم قال: إن فيكم رجلاً صالحاً، ثم قال: إني أبو هذا الغلام، قال: فقال هاأنذا وليه، أو قيل: هذا وليه وقال: احتفظ بهذا الغلام ولا تذهب به إلى الشام، إن اليهود حسدٌ، وإني أخشاهم عليه، قال: ما أنت تقول ذاك ولكن الله يقوله، فرده، قال ك اللهم إني استودعك محمداً إثم إنه مات.[٣٦]

٢- عن داود بن الحصين: لما بلغ رسول الله عليه السلام، اثني عشرة سنة، خرج به أبو طالب إلى الشام في العير التي خرج فيها للتجارة ونزلوا بالراهب بحيرا، فقال لأبي طالب في النبي صلى الله عليه وسله ما قال، وأمره أن يحتفظ به، فرده أبو طالب معه إلى

مكة، وشب رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع أبي طالب يكلؤه الله ويحفظه ويحوطه من أمر الجاهلية ومعايبها لما يريد به من كرامته، وهو على دين قومه، حتى بلغ أن كان رجلاً أفضل قومه مروءة، وأحسنهم خلقاً، وأكرمهم مخالطة، وأحسنهم جواراً، وأعظمهم حلماً وأمانة، وأصدقهم حديثاً، وأبعدهم عن الغش والأذى، ومارئي ملاحياً ولا كمارياً أحداً، حتى سماه قومه الأمين، لما جمع الله له من الأمور الصالحة فيه، فلقد كان الغالب عليه بمكة الأمين، وكان أبو طالب يحفظه ويحوطه وينصره إلى أن مات.(٣٧)

ب – خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الشام في المرة الثانية / ٥٩٥ م /:

١- عن نفيسة بنت منية قالت: قال أبو طالب هذا رزق قد ساقه الله إليك، فخرج مع غلامها ميسرة وجعل عمومته يوصون به أهل العير حتى قدما بصرى من الشام، فنزلا في ظل شجرة فقال نسطور الراهب: ما نزل تحت هذه الشجرة قط إلا نبي، ثم قال لميسرة: أفي عينيه حمرة، قال: نعم لا تفارقه، قال: هو نبي وهو آخر الأنبياء، ثم باع سلعته فوقع بينه وبين رجل كلام فقال: احلف باللات والعزى، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما حلفت بهما قط وإني لأمر فأعرض عنهما فقال الرجل القول قولك، ثم قال لميسرة: هذا والله نبي تجده أحبارنا منعوتاً في كتبهم، وكان ميسرة إذا كانت الهاجرة واشتد الحر يرى ملكين يظلان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من الشمس، فوعى ذلك كله ميسرة، وكان الله قد ألقى عليه المحبة من ميسرة، فكان كأنه عبد له، وباعوا تجارتهم وربحوا ضعف ما كانوا يربحون، فلما رجعوا فكانوا بمر الظهران، قال ميسرة: يا محمد أنطلق إلى خديجة فأخبرها بما صنع الله لها على وجهك، فإنها تعرف لك ذلك، فتقدم رسول الله، صلى الله عليه وسلم حتى دخل مكة في ساعة الظهيرة وخديجة في علية لها فرأت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على بعيره وملكان يظلان عليه فأرته نساءها فعجبن لذلك، ودخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فخبرها بما ربحوا في وجههم، فسرت بذلك، فلما دخل ميسرة عليها أخبرته بما رأت، فقال ميسرة: قد رأيت هذا منذ خرجنا من الشام، وأخبرها بما قال الراهب نسطور وبما قال الآخر الذي خالفه في البيع وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بتجارتها فربحت ضعف ما

كانت تريح، وأضفت له ضعف ما سمت له.

٢- عن أبـي أمامه رضي الله عنه قال: قلت يا نبي الله ما كان أول بدء أمرك، قال: دعوة أبـي إبراهيم وبشـرى عيسى، ورأت أمـي أنه يخرج منها نور أضاءت منه قصور الشام.[٣٨]

٣- عـن خالد بن معـدان عن أصحاب رسول الله عليه وسلم أنهم قالوا يا رسول الله أخبرنـا عن نفسك فقال: دعوة أبي إبراهيم وبشرى عيسى ورأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضـاءت له بصرى وبصرى من أرض الشام.

٤- عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقوم الساعـة حتى تخرج نار مـن أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى».

وقـد تحقـق ما تنبأ بـه النبي صلى الله عليـه وسلم في سنـة ٦٥٤ للهجرة حين خرجت من الناحية الشرقية للمدينة المنورة نار عظيمة، رأى من كانوا في بصرى آنذاك أعنـاق إبلهـم في ضوئها كما قـال النووي وغيره كثير.

٥- عـن عكرمة قال: كانـت قريش قد ألفـوا بصرى واليمـن يختلفون إلى هذه في الشتـاء وإلى هذه في الصيف، فليعبدوا رب هذا البيت فأمرهم أن يقيموا بمكة.[٣٩]

٦- قال طلحة بن عبيد الله: حضرت سوق بصرى فـإذا راهب في صومعته يقول: سلوا أهل الموسم أفيهم رجل من أهل الحرم، قـال طلحة: قلت نعم، أنـا فقال: هل ظهر أحمد بعد، قلت: ومن أحمد. قال: ابن عبد الله بن عبد المطلب، هذا شهره الذي يخرج فيه، وهـو آخر الأنبياء، مخرجه من الحرم، ومهاجـره إلى نخل وحـرة وسباخ فإياك أن تسبـق إليه ' قال طلحـة: فوقع في قلبي ما قال فخرجت سريعاً حتى قدمت مكة، فقلت: هـل كان من حديث، قالـوا نعم، محمد بن عبد الله الأمين قد تنبأ، وقد اتبعه أبو بكر بن أبي قحافة، قال: فخرجت حتى قدمت علـى أبي بكر، فقلت: اتبعـت هذا الرجل، قال: نعم، فانطلق إليه فادخل عليه، فاتبعه فإنه يدعو إلى الحق، فأخبره طلحة بما قال الراهـب فخرج أبو بكـر بطلحة فدخل به على رسـول الله فأسلم طلحة وأخبر رسول الله بمـا قال الراهب فيه بذلك، فلما أسلم أبو بكر وطلحة أخذهما نوفل بن خويلد بن البدويـة وكان يدعى أسـد قريش فشدهما في حبل واحد ولم يمنعهما بنو تميم، فلذلك سمي أبو بكرة وطلحة القرنين ' وقال النبي اللهم اكفنا شر ابن البدوية.[٤٠]

من هو الراهب بحيرا:

ثبت أن بحيرا كان راهباً مسيحياً في الشام في ذلك الوقت وقد ذكر في الآداب البيزنطية أنه راهب نسطوري على مذهب أريسون نسطور وكان ينكر لاهوت المسيح ويقول إن تسميته بإله غير جائز، بل يجب أن يدعى كلمة وأن تدعى والدته مريم والدة الناسوت الذي هو مظهر الكلمة السامي لا والدة الله، وكان بحيرا قساً عالماً فلكياً منجماً وقد اتخذ صومعته بقرب الطريق الموصل إلى الشام وأقام هناك مدة تمر عليه العربات والقوافل فكان ينذرهم بعبادة الله الواحد وينهاهم عن عبادة الأصنام وله تلميذ اسمه مذهب، وكان من جملة المتلمذين له سلمان الفارسي، يقول تلميذه مذهب، إن بحيرا توفي قتيلاً بدسيسة بعض يهود أشرار، ومعنى بحيرا السريانية عالم معتبر. وروى المسعودي أنه كان من عبد القيس، وكان اسمه جرجس.[41]

بصرى والمراحل الهامة في حياتها:

١- عاصمة جنوب بلاد الشام عبر التاريخ.

٢- عاصمة مملكة عوج في الألف الثاني ق.م.

٣- عاصمة الأنباط منذ القرن الأول للميلاد.

٤- مدينة الملك النبطي رئبال الثاني في الربع الثاني من القرن الأول م ومطلع القرن الثاني.

٥- عاصمة الولاية العربية الرومانية منذ عام ١٠٦ م ومدينة الإمبراطور تراجان.

٦- مدينة المتروبول في جنوب سورية في العهد البيزنطي ومركز بطريركية.

٧- أول موطئ قدم للرسول محمد صلى الله عليه وسلم في بلاد الشام والمكان الذي انطلقت منه التباشير بنبوة الرسول الكريم للدين الإسلامي وموقع مسجد مبرك ناقته المكرمة.

٨- مقر أحد الملوك الستة الذين أرسل لهم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم رسائل الهداية واعتناق الإسلام.

٩- مدينة بني أيوب ومركز هام من مراكز استقبال وتوديع قوافل الحج.[42]

لماذا كانت الرحلات إلى بلاد الشام وليس إلى أماكن أخرى:

مهما كانت استقراءات الباحث قريبة من الصواب إلا أنها تبقى منقوصة في هذا الأمر، والسبب في ذلك عدم القدرة على المعرفة الحقيقية والكاملة في الرغبة

الإلهية لهذا الأمــر وهذا الاختيار، وإن كنا نــدرك بعضها من خلال استقراء ما ذكرناه سابقــاً أو لم يــرد ذكره، وبالطبــع مع ترك المجال مفتوحاً للجميع فيدلو كل بدلوه عله يبلغ شيءٌ من الحقيقة ويضيف إلى ما فاتنا من ذكره، فهذا الأمر في رأيي لم يتوقف عند حد معين.

وحسب اعتقادي أن هذا الاختيار الإلهي يرتكز على العديد من المرتكزات منها:

١ – قدسية بلاد الشام:

ونحن نعرف أن جميع ما خلقه المولى عز وجل على وجه الخليقة من مخلوقات جامدة ومتحركــة هي متفاوتــة في أفضليتها حتى أن الأفضليــة تكون بين مكونــات وعناصر الشــيء نفسه، فمواقع المياه منها المحيطات والبحــار والبحــيرات والأنهــار والوديان، ومنهــا الاستراتيجــي والهام ومنهــا المالح والحلو. واليابسة أيضاً فيها السهل والجبل، والصحراء والبادية والمرج والغوطة والغابة وغيرها حتــى إن الغوطة أو الحديقة ففيها مــكان الزهور حيث يكــون محبباً عن مكان أخــر وهكذا، حتــى مسكن الإنســان نفسه نجد مــكان الاستقبال مفضل عن غيره من عناصر البيت ومن خلال ذلك يأتي التفاوت في التفضيل.

ومن هنا نجــد أن المولى عز وجل فضل بلاد الشــام عن البلاد الأخرى وخص منها بالتفضيــل أكثر بيــت المقدس كما فضل مــن الجزيــرة العربية مكــة والمدينة، ومن الجبال فضل جبل أُحد، ولهذا فهي محمية بحمــى الرحمــن مــن الكــوارث الطبيعية وغــير الطبيعيــة، كما منحها المنــاخ الممتع والميــاه العذبة والأرض الخصبة والسكان المتحضرين.

أمــا بالنسبــة إلى مكانــة الموقــع دينياً وحضاريــاً فقــد كانت بلاد الشــام موطن الديانات السماوية والحضــارات البشرية، ومنها يكون مولدها وانطلاقها ولهذا لم يكن اختيار بــلاد الشام وبصرى بالتحديد لتكون مركــز التبشير بالنبــوة إلا لأسباب منطقية يدركها كل متبصر.

٢ – قدسية التاريخ:

وكما فضــل الله المــكان فكذلك فضل الزمان ففضل من أيام الأسبوع يوم الجمعة، ومن الأشهر شهر رمضان، ومن الليالي ليلة القدر ومن الوقفــات وقفة عرفة، ومن هنا نستنتج أن أفضل الأزمان هو عصر الرسول محمــد صلى الله عليه وسلم، ولهذا نجد أن توقيت رحــلات الرسول لم تكــن عبارة عن رغبة بشريــة في الزمان وللمكان؛ وإنما كان

من ورائها حكمة ومشيئة إلهية لها مبرراتها الزمانية والمكانية كما كان لنزول القرآن والديانة الإسلامية مبرراتها في تحديد الزمان والمكان.

فلو نظرنا إلى توقيت الرحلات الأولى في عام ٥٨٢ م والثانية في عام ٥٩٥ م لوجدنا أن ذلك التاريخ كان عبارة عن زمن نضوج الحضارات والممالك وكذلك حاجة الناس إلى عقيدة جديدة بعد استهلاك جميع العقائد الوثنية والسماوية ولهذا جاء التوقيت مناسباً في وقت بلغت فيه ذروة الصراعات المذهبية في الديانة النصرانية وكذلك الصراع بين اليهود والنصارى وبين البيزنطيين أهل الكتاب والفرس معتنقي الديانة البوذية سواء كانت صراعات دينية أو غيرها، أو بين أهل الكتاب ومعتنقي الديانات الوثنية في الجزيرة العربية وبلاد الشام.[٤٣]

كما شهدت تلك الفترة قمة العصبيات القبلية والعشائرية والقومية، وكانت بلاد الشام المرتكز الحقيقي والمتحكم والمبرمج لتهذيب هذه العصبيات وسكبها في بوتقة الحضارة، وهذا ما حدث لأهل الجزيرة العربية عند قدومهم إلى بلاد الشام.[٤٤]

٣ - قدسية أهل الشام من بين البشر:

ففضل الله الإنسان على جميع المخلوقات،وفضل بين إنسان وآخر وبين شعب وآخر وبين سكان منطقة عن منطقة أخرى، فقد فضل الرسول محمد على جميع الأنبياء والبشر، وفضل الأنبياء عن البشر ثم الشهداء والصحابة والصدقين وهكذا، ولذا نجد أن سكان بلاد الشام لهم أفضلية عن باقي الشعوب لأمور كثير اجتماعية اقتصادية ثقافية دينية وغيرها الكثير.

وعلى سبيل المثال فقد كان رجال الدين النصارى من بلاد الشام هم الذين كانوا يهيمنون على المجامع الكنسية في الإمبراطورية البيزنطية وهم دائماً المقررون وآراؤهم هي النافذة وإن كانت القسطنطينية هي العاصمة إلا أن مدن بلاد الشام هي المراكز الفعلية مثل أنطاكيا وبصرى والقدس ودمشق وحلب والإسكندرية وغيرها.

ولم يقتصر ذلك على العصر البيزنطي وإنما شمل مختلف العصور التاريخية، ومن هنا نجد أن جميع الغزاة الذين جاؤوا إلى بلاد الشام سرعان ما ينقلبون من غزاة برابرة إلى متحضرين ومتدينين وخير مثال على ذلك السلاجقة والتتار والمغول وغيره، والسبب في ذلك مخالطتهم وتأثرهم

بأهل بلاد الشــام وانصياعهم وتعجبهم في حضارتهم.(٤٥)

٤ – ويبقــى أخيراً أن نشير إلى أن جميع المناطق المحيطة في موطــن الرسول محمد صلى الله عليه وسلم وبالجزيرة العربية في تلك الفترة كانت عامرة ومتحضرة سواء بلاد النيــل أو بلاد الرافديــن إلا أن بلاد الشام كانــت على رأسها وخير دليــل على الرغبة الإلهية بأن تكون انطلاقــة البشرى بالنبوة منها وبالتحديد من مدينة بصرى.

الهوامش

١- محمد محمد سطيحة، الجغرافية الإقليمية، دار النهضة العربية. بيروت، ١٩٧٤ص ٣٦٩ وما بعد.

٢- خليل مقداد، حوران عبر التاريخ، دار حوران. دمشق، ١٩٩٦.

3- Birot et T.Dresch. La mediterranèe oriental et le moyen – orient. Paris. 1956. pp323 – 381.

٤- ياقوت الحموي – معجم البلدان ٢٣ – ٢٧. دمشق، وزارة الثقافة ١٩٨٢.

٥- الأصطخري – المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١.

٦- أثناء رحلة لي في سيناء في شهر أيلول من هذا العام ٢٠٠٧ صادفت الكثير من سكانها وبشكل خاص من سكان رفح والعريش على شاطئ البحر المتوسط وكذلك سكان بعض الموقع المطلة على البحر الأحمر ومنها النويبع وشرم الشيخ وغيرها. وقد أكد لي جميعهم أن سكان كما يروي لهم أجدادهم أنها كانت تعرف باسم صحراء بلاد الشام الجنوبية.

7- Encyclopedie de l.Islam. Paris 1975 (c. s Coon) Bado.

٨- المصدر السابق الموسوعة الإسلامية الفرنسية – إصدار جديد – باريس ١٩٧٥ م (c. s Coon) باب بدو **Bado**.

9- Sourdel. d. Les cultes du Hauran a l. èpooue romaine. Paris 1952.

10- Lammens. H. L.Arabe occidentale avant l..hègira. Beyrouth 1928.

11- Lammens. H La Mecoue a.la veille de l.hegira. Melanges de l.universite Sant-Joseph. Bayroth. 9.1924.

١٢-خليل مقداد، بصرى عاصمة الأنباط، دار عكرمة، دمشق ٢٠٠٤،ص ٢٢١وما بعد.

١٣-سورة الأعراف ١٣٧.

١٤-سورة الإسراء ١.

١٥-سورة الأنبياء ٧٠ - ٧١.

١٦-في سورة سبأ ١٨.

١٧-سورة الطور ١ - ٢.

١٨-سورة مريم ٥٢.

١٩-سورة التين ١ - ٢.

٢٠-د. محمود عكام، مكانة بلاد الشام في الحديث النبوي الشريف، صحيفة تشرين، السبت ٢٠٠٦/٦/١٠م العدد ٩٥٨٣ ص. ٦

٢١-حديث صحيح أخرجه الترمذي وأحمد.

٢٢-حديث صحيح أخرجه الحاكم وأحمد وأبو داود والطحاوي.

٢٣-حديث صحيح أخرجه الحاكم والطبراني وابن عساكر وأحمد.

٢٤-حديث صحيح أخرجه أحمد وصاحب المصحف.

٢٥-حديث صحيح رواه الترمذي وأحمد وابن ماجه.

٢٦-حديث صحيح.

٢٧-رواه أبـو نعيـم وابـن عساكر، وأخرجه أحمد مختصراً بلفظ قال: رأيت رسـول الله صلى الله عليه وسلـم يشـير بيـده يوم العـراق: «إن الفتنـة هاهنا» (ثلاث مـرات) من حيث يطلق «قـرن الشيطان». وذلـك إسنـاد صحيـح على شرط مسلم. وقـد أخرج مسلم في صحيحـه: أن رسول الله صلى الله عليـه وآلـه وسلم قام عند باب حفصة وقال بيده نحو الشرق: «الفتنة هاهنا، من حيث يطلع قرن الشيطـان». قالهـا مرتـين أو ثلاثـاً. وفي روايـة لأحمد أيضاً: عـن مسلم بن عبـد الله قال: «يا أهل العـراق مـا أسألكم عن الصغيرة وأركبكم للكبيرة». وعن ابن عمر مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم بارك لنا في شامنا، اللهم بارك لنا في يمننا».

وقالت العرب (في اليمن المهد - وفي العراق اللحد).

٢٨-حديث صحيح أخرجه ابن عساكر والطبراني.

٢٩-حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذي وابن حيان.

٣٠-حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذي و ابن عساكر.

٣١-حديث صحيح أخرجه أبو داود وأحمد والحاكم.

٣٢-حديث صحيح رواه الطبراني.
٣٣-حديث حسن أخرجه ابن ماجة والحاكم على شرط الشيخين.
٣٤-حديث صحيح أخرجه البخاري وأحمد وابن ماجه.
٣٥-حديث صحيح أخرجه مسلم.
٣٦-طبقات ابن سعد – ١: ١٣٠ -١٣١.
٣٧-طبقات ابن سعد – ١: ١٢١ .
٣٨-مسند الإمام أحمد (٥: ٢٦٢) رقم الحديث ٢٢٣١٥.
٣٩-تاريخ الطبري ٢٠: ٢٠٧.
٤٠-أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين برقم ٥٥٨٦ (٣: ٤١٦).
٤١-دائرة المعارف العربية للبستاني. (محمد صلى الله عليه وسلم: محمد رشيد رضا).
٤٢-خليل مقداد. بصرى عاصمة الأنباط. دمشق – دار عكرمة ٢٠٠٤.
٤٣-المرجع السابق.
٤٤-خليل مقداد – حوران عبر التاريخ – دار حوران. ١٩٩٦.
٤٥-المرجع السابق.

المصادر والمراجع

١- ابن سعد -طبقات ابن سعد – ١: ١٣٠ -١٣١.
٢- الأصطخري – المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١.
٣- خليل مقدد. بصرى عاصمة الأنباط. دمشق – دار عكرمة ٢٠٠٤.
٤- خليل مقدد – حوران عبر التاريخ – دار حوران. ١٩٩٦.
٥- محمد محمد سطيحة، الجغرافية الإقليمية، دار النهضة العربية. بيروت، ١٩٧٤ص ٣٦٩ وما بعد.
٦- محمد رشيد رضا، دائرة المعارف العربية للبستاني. (محمد صلى الله عليه وسلم).
٧- ياقوت الحموي - معجم البلدان ٢٣ – ٢٧. دمشق، وزارة الثقافة ١٩٨٢.

8- Birot et T.Dresch. La mediterranèe oriental et le moyen – orient. Paris. 1956. pp323 – 381.

9- Encyclopedie de l.Islam.Paris 1975 (c. s Coon) Bado.

10-Lammens. H. L.Arabe occidentale avant l.hègira. Beyrouth 1928.

11-Lammens. H La Mecoue a.la veille de l.hegira. Melanges de l.universite Sant-Joseph. Bayroth.9 .1924

12-Sourdel. d. Les cultes du Hauran a l. èpooue romaine. Paris 1952.

غياب النقد الجاد عن ساحتنا الأدبية المعاصرة

د. نزار عوني

كان العـــرب الأقدمون فيما يقولون. «الحكم على شيء فرع عن تصوره» ومعنـــى ذلك أنك لا تستطيع أن تحكم حكماً عادلاً، ودقيقاً، ومفيداً على أي شـــيء إلا إذا كان لديك علم مسبق بهذا الشـــيء الذي أطلقت عليه الحكم، وإلا جـاء حكمك على مجهـول.. وبالتالي فهو يجيء شراً من خبط الأعشى، والأدب لا يشـذ عن هذه القاعدة العامة الشاملـة، فإذا أراد ناقد أن يوجه نقـده نحـو ناتج أولي، كائناً ما كان نوعه، فلن يستقيم له النقد إلا إذا كان

علـى بينة بينه وبين نفسه من طبيعة الأدب .ما هـي لكي يكون لديه تصـور لما يتوقع أن يـراه، وبقدر ما يجـد ذلك توقعه يجيء حكمه على النـاتج الأدبي المنقود، ولا فرق في ذلـك بين الأدب وسـواه من علوم وفنون وصناعـات وغير ذلـك.. فالنظرية العلمية المعينة لا يستطيع نقدها إلا عالم من العلماء في الميدان الذي تنتمـي إليه تلك النظرية. وهكذا في كل شيء.

وإذن فلكـي يكـون لكلامنا عـن النقد الأدبي معناه المفهوم، ينبغي أن نقدم ما نراه مـن طبيعة الأدب، والحقيقة إن العثور على فكـرة واضحة محددة تبين مـا هي طبيعة الأدب، هو شيء عسير غاية العسر، ذلك لأن ما نسميه «أدباً» على مدى التاريخ الأدبي كله مؤلف من ألوان وضروب لا أول لها ولا آخر، فهناك الشعر بكل صـوره المختلفة وهنالك الحكمـة المصنوعـة في لفـظ أدبي رصين وهنالـك «الرسائل» التي يتعمد صاحبها أن تكـون قطعاً مـن الأدب، وهناك الحكايات والروايـات والمسرحيـات والرحلات، وغير ذلك ممـا نعرفـه جميعـاً ونصادفه فيما نسميه بالأدب.. فكيف إذن يتاح لنا أن نجد تعريفـاً واحـداً يضم هذه الأنـواع الكثيرة المختلفـة، ثـم يضم ذلـك لا في أدب شعب واحد أو عصر واحد بـل في آداب الشعوب المختلفة والعصور المتعاقبة مما يجعل الأمر أبعد ما يكون عن ضمان دقة التعريف الذي ننشـد، لكنه ليس هناك بـد مما لابد منه، وهـو أن نحاول تقـديم التعريف الذي يراه كاتـب هذه السطور، ولكل ذي خبرة في هذا الاتجاه حقـه في أن يلتمـس لنفسه تعريفا آخـر يطمئن إليه عند كاتـب هذه السطور إن أدق ما يضم كل هذه الأنواع المختلفة من فروع الأدب هـو أن نقول أن الأدب طبيعته هي أن يتحدث عن «الإنسان».

فهذه السمـة في ما ندرجه تحت عنوان «أدب» هـي - فيمـا أرى - أبـرز ما يميز الأدب عما سواه ولكننا نسأل أي جانب من جوانب الإنسان؟ أليس هناك «علوم» تبحث في الإنسـان وتتحـدث عنه كعلـم النفس، والاجتماع وغير ذلك؟ وهنـا لابد أن نفرق بين نوعين من الحديث عن الإنسان، فهناك الحديـث الذي يتناول الإنسـان من ناحيته التـي يمكن أن تخضـع للإحصاء، وللصيغ الرياضيـة، فعندئذ يكـون هذا هو الجانب الذي يعنى به العلم، ولكن وراء هذه الأنماط السلوكية للإنسـان التي تخضع لمنهج العلم الكمـي والإحصائي والتجريبـي، أقول أن وراء هذا نواة هـي التي في أغلب الحالات

تصنــع شخصية الإنســان، وتلك النواة هي التــي يحــاول الأديب أن يصــل إليها ليعبر عن طبيعتها فيمــا ينشئه من أدب، على أن يكــون واضحاً لنا أن تلك النواة المستترة بين الجوانح ليست مما يسهل إخراجها في سيل من الكلمات التي تخرج لتراها الأعين فتقرأ أو لتتلقاها الآذان فتسمع.

ومن هنــا تأتي مقدرة الأديــب، وأعني موهبتــه التي وهبــه الله سبحانه إياها، ولم يهبهــا لسائر البشر إلا بدرجــات متفاوتة، وأعنــي بهــا القــدرة على النفــاذ ببصيرة الأديب الفطرية حتــى يبلغ إلى ذلك العمق الذي تكمن فيه نــواة الشخصية الإنسانية، ثــم يتلو ذلك القدرة علــى التعبير عن ذلك الذي رآه خبيئاً بــين الضلوع، ولنلحظ هنا أن كلمــة «تعبير» تحمل معنــى «العبور» من الداخل إلى الخارج، فكأن الأديب بأدبه يعبر بالسر المكنــون في شخصية الإنسان ليجاوز به حدود الخفاء كي يكون في علانية يراها من يستطيع أن يراها، وعندئذ تختلف صورة الأدب باختلاف نوع الموهبة عند الأديب، فقد يكــون هذا الأديب شاعراً فيأتي كشفه لهذا السر مسكوباً في نظــم الكلمات له قواعده وشروطــه حتى لو كان المستور هو نفسه، أي المكتــوم في ضلوعه من حــب أو كراهية أو غير ذلــك، وقد يكون الأديب روائياً فعندئذ تتجه موهبته نحــو رؤية المحرك الخفي في نفوس الناس حين يتفاعلون بعضهم مع بعض في مسالك الحياة العمليــة على اختلافها، إذ ما الذي نجده في رواية أدبية إلا أن نجد مجموعة أفراد من النــاس تتفاعل بأنماط مــن السلــوك تختلف باختــلاف المواقف، لكنهــا في الوقت نفسه أنمــاط تكشف عن حقائق الشخصيات التــي جرى بينها ذلك التفاعل، وهكذا قــل في أي درب من دروب الأدب الأخرى، فكلها معنى بحقيقة الإنسان الخافية لتظهرها.

على أننــا يجــب ألا يفوتنا بــأن الأديب عندما يقــوم بالكشف عن النواة الخفية في طبيعــة الإنسان إنما يستهــدف في ضميره أحد شيئين: فهو إمــا أن يستهدف الكشف لمجرد الكشف عن حقيقة ما تنتظر من يزيل عنها الســتر لتتبدى للآذان والأعين، ويكون شأنــه في ذلك شأن أي قنــاة ثقافية أخرى كالقلم أو المغامــرة أو غيرهما، عندما يراد مجرد كشف الغطاء عن سر الكون، وفي هذا ما يكفي، وإما أن يستشعر الأديب في ضميره أن مهمته ليست مجرد أن يرفع الغطاء عما وراءه، فيرسم أمامــه -بما يكتبه- صورة لما ينبغي أن تكون عليه حياته، وهذان النوعان



من الأدب قد يطلق عليها أدب الصدى، وأدب المصباح، ففي الحالة الأولى، لا يريد الأديب إلا أن يضيء مصباحه الكاشف عن الحقائق المستورة فتتكشف ويزداد الناس بذلك خبرة لحقائق أنفسهم، ذلك أدب الصدى، وأما النوع الثاني فهو أدب المصباح الذي يضيء الطريق أمام الناس إذا ما أرادوا أن يغيروا من أنفسهم، إن الآية الكريمة التي تقول: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».. تتضمن أن يكون هنالك بين القوم رجال يمكنهم أن يعينوا للناس حقائقهم الخافية، وأن يعينوا أيضا الصورة المثلى، حيث يتضح الفرق وتبدأ عملية التغيير، وهذا الذي ينبه قومه لحقائق أنفسهم هو الأديب خصوصاً إذا كان يملك أداة التعبير الجيد، لما يريد أن يقوله، ولابد لنا في هذا المنعطف من حديثنا أن نقول كلمة شارحة تبين للقارئ الفوارق الأساسية التي تميز الأدب من العلم حتى لو كان هذا

العلم من العلوم الإنسانية، التي موضوعها الإنسان:

- فأولاً: إذا كان الإنسان هو موضوع البحث العلمي كان في تناول الباحثين له مجرد ظاهرة من ظواهر الوجود نأخذ منها ما يمكن مشاهدته، أو إجراء التجارب عليه لنصوغ عنه آخر الأمر القوانين العلمية التي تحكمه، وأما إذا كان التناول «أدباً» فالأمر يختلف اختلاف النقيض إلى النقيض، فالعلم يطرح من الفرد جوانب فرديته ليصل إلى الجزء المشترك العام بين جميع أفراد البشر مهما كان زمانهم ومكانهم، أما الأدب فيصنع العكس فهو يطرح من حسابه الجزء المشترك بين الجميع ليقع على الجزء الخاص بالفرد الواحد المعين، الذي هو مدار الحديث عند الأديب، فإذا كان مثلاً شاعراً يعبر عن حبه ليبين صيغة الحب على طبيعتها، فهو إنما يتقصى الظاهرة في جوفه ليجد ما يميز اللحظة المضيئة التي يحسها عن سائر لحظات حياته هو - فضلاً عن حياة غيره من الناس - أي هو يتصيد جوانب الفردانية التي تعزل هذه اللحظة المعينة عن مجرى الزمن كأنما تريد تجميدها لتثبت في الكلمات، بل إن مثل هذا إذا عبر عن حبه في لحظة أخرى فقد يجد لمحات أخرى غير السابقة، والخلاصة أنه بينما العلم يسعى وراء القوانين العامة، نرى الأدب يسعى وراء السمات المميزة الخاصة المتفردة الفريدة التي لا تكرار لها لا من قبل، ولا من بعد.

- وثانياً: يتميز الأدب عن العلم باللغة التي يستعملها كل منهما، فبينما العلم لا يقبل المصطلح المعين إلا إذا كان محدد المعنى، بحيث لا يدل المصطلح الواحد على شيء واحد، وأن هذا الشيء الواحد نفسه لا يجوز أن يشار إليه إلا بذلك المصطلح الواحد، ومن هنا نجد المضمون العلمي، لا اختلاف عليه بين عالم وعالم مهما بعدت بينهما مسافة المكان أو فترات الزمان على عكس الأدب، الذي يراد منه أن يستخدم ألفاظاً مكثفة المحتوى، بمعنى أن اللفظة الواحدة تكون بمثابة وعاء اختزن خبرات كثيرة مما عاناه ومارسه الناس في حياتهم على امتداد عصورهم، ولذلك فإن الشعر مثلاً يزداد جودة كلما ازداد ثراؤه من الإيحاءات المختلفة، حتى لا يكون وقع الكلمة الشعرية مختلفاً عند سامعيها، فأنت إذا أوردت كلمة أم، أو شمس، أو ماء، أو حب،... لا يتوقع أن يتلقى الأشخاص المختلفون كل كلمة بما يتلقاه الآخرون لأن كلاً منهم سيضع في

الكلمة خبراتــه، ولا نطيل في تبيان الفوارق بين لغــة الأدب ولغة العلــم فلعلها معلومة لكثير من القرّاء.

إلا أننـــا لا نستطيع أن نترك هذا المكان دون أن نذكــر أخص خصيصة تميز الأدب بــل تميز كل فن من الفنون بحيث إذا غابت عنه فقــد بطل أن يكون أدبــاً أو فناً.. وإن كاتــب هذه السطــور، ليعد هــذه الخاصة أقوى مفتاح يعين القــارئ -لاسيما إذا كان ناقداً- على الحكــم المبدئي على ناتج فني أو أدبــي بين يديــه إذا كان حقاً يستحق أن يكون فناً أو أدباً، وتلك الخاصة هي أن يكون لذلــك الناتج «شكل» أو «تركيبة» أو «صورة» يركب عليها المعنــى المقصود، دون أن يجئ ذلك المعنى على صورة مباشرة، لأن الفن أو الأدب طبيعتــه الأساسية هي نفسها طبيعة أي كائــن حي نباتاً أو حيواناً أو إنساناً، فما الذي يميز الحياة في الكائن الحي؟! الجواب إن ما يميزه هو ترابط الأجزاء ترابطاً يجعل من الكائــن، كائناً واحداً فيستحيل أي جزء مــن أجزاء الكائــن الحي أن يقــوم وحده، دون أن يكــون معه سائــر الأجزاء برغم ما يتخصص فيــه كل عضو على حدة، فالعين ترى، ولكنها تريد الدم وتلك وظيفة القلب، والأكسجــين، وتلك وظيفــة الرئتين، وغير ذلــك، وعلى هذا الأساس نفسه يقيم المبدع إبداعه على تركيبة يكون فيها هذا الترابط النسقي وهو مــا يسمونه بالوحدة العضوية في الناتج الأدبي أو الفني.

وفي هــذا الموضــع ننتقــل إلى صميــم موضوعنا، وهو النقد الأدبي وماذا يراد به؟ في ذلك أقول: أفرض أن هنالك عملاً أدبياً قد طرح على الناس، قصيدة، رواية، رسالة أو غير ذلك من التركيبات الأدبية.. عند ذلك ستجد من يقرؤهــا وله كل الحق أن يكتفي بقراءتها إما راضيــاً عنها أو ساخطاً عليها بحسب ذوقه ومزاجــه ولكن هناك قلة من الناس لا تقف عنــد هذا الحد بل تستشعر في ملكاتها القدرة على تحليل الأسباب التي جعلت القراءة الأولى مثيرة للرضا أو للسخط فتكون هذه المحاولات نحو إيجاد علة الرضا أو النفور هي صميم العملية النقدية، إلا أن لكل ناقد توجهاته، فهنالك الناقد الذي يقرأ ما يقرأه، ليسأل نفسه: ترى هل أستطعت أن أتصور حقيقة الرجل الذي أبدع تلك القطعة من خــلال كلماته؟ إذا كنت قــد استطعت ذلك فقــد أجــاد، وإذا لم استطــع فمرجع ذلــك هو عجز ذلك الأديب عن أداء مهمته، مثل هــذا التيار في مدارس النقد، يسمى بالنقــد النفســي لأن الناقد في هذه الحالة

بمثابة من يريد أن ينقد من خلال القطعة الأدبية ليرى من ورائها نفس صاحبها الذي أبدعها، وكأنه بذلك في حقيقة الأمر قد جعل الأولوية عنده لعلم النفس وأما الأدب عنده فوسيلة فقط يتوسل بها إلى معرفة حقائق النفوس هذه مدرسة من المدارس، ومن أمثلتها عندنا العقاد، فتراه في كتابه مثلاً «ابن الرومي من شعره» واضح من العنوان أنه يريد أن ينفذ من خلال الشعر إلى حقيقة ابن الرومي، وحقيقة ابن الرومي غاية وهدف المدرسة الثانية من مدارس النقد، نجد الناقد فيها إذ يقرأ القطعة الأدبية المنقودة يريد أن ينفذ خلالها أيضاً لا ليكشف عن حقيقة مبدعها، بل للكشف عن حقيقة الحياة الاجتماعية التي أحاطت بالمبدع عند إبداعه مقطوعته الأدبية، ومرة أخرى نقول أن مثل هذه النظرية تجعل الأولوية لعلم الاجتماع، وأما الأدب، فوسيلة من الوسائل الموصلة إلى تلك الغاية، وتسمى هذه المدرسة النقدية بالمدرسة الاجتماعية، وخير مثل لها هو د.طه حسين في كتبه عن أبي العلاء، والمتنبي. والمدرسة الثالثة، هي التي يسمونها مدرسة النقد التذوقي، لأن الناقد هنا عندما يجد نفسه قد تأثرت على نحو ما، بالقطعة المنقودة، فإنه يحاول أن يعبر عن نفسه تلك فيما تأثرت به، وكأنه أديب إلى جانب الأديب الأول، كل منهما قام بالتعبير عن نفسه، وبديهي أن الناقد إذا بسط لنا حقيقة نفسه هو إزاء القطعة الأدبية المعينة إنما يجعل محوره.. «التذوق» الخاص به، وليس من حق أحد بعد ذلك أن يجادله في صحة ما يقول لأن الذوق، أمر ذاتي بحت، كما هو الحال في تذوق الطعام، فطعام تحبه أنت يمكن أن ينفر منه الآخرون.. ولا يكون أحد الجانبين حجة على الآخر.

وهنالك اتجاه رابع يستحق الوقوف طويلاً عنده وهو ذلك الذي نجد الناقد فيه يضع الأدب من حيث هو أدب في المقام الأول، فلا يعنيه أن يبحث عن نفسية المبدع، أو أن يبحث عن الظروف الاجتماعية التي أحاطته، بل ولا يعنيه أن يعطي الأولوية لذوقه الخاص فيعبر عنه إنما هو ناقد فيه طبيعة العالم، ولابد هنا من تنبيه القارئ إلى أن الناقد حين يدرج نفسه تحت مظلة العلم ومنطقه ولا يريد بذلك أن يجعل الأدب جزءاً من العلم، بل هو يفرق بين الأدب من ناحية ونقده من ناحية أخرى، فالأديب المبدع تتوافر فيه خواص الفنان التي أسلفنا بعضها، وأما الناقد فيجب أن تتوافر فيه

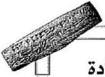
خواص العالم حيث أن الفرق بينهما هو أن الموضوع الذي يخصصه للبحث هو عمل أدبي، ويجب أن ينصب البحث كله في عملية النقد على النص، دون مجاوزته إلى ما وراءه فيسأل الناقد نفسه ما الطريقة التي ركبت بها هذه القطعة الأدبية بحيث أصابت الرضا عند المتلقي أو السخط فهو يحلل القماشة اللفظية ذاتها ليرى كيف تشابكت أطرافها، وكيف اختيرت تلك الأطراف.. وإذا وفق في ذلك كان بمثابة من أخرج صميم الصفة التي تميز الأدب.

إننا نعلم أن الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» قد قال قولته المشهورة عن الأدب، إن العبرة ليست بالفكرة المعروضة ولكن العبرة بطريقة عرضها، أما الأفكار والمعاني فهي ملقاة على قارعة الطريق إذا كان البحث عن «الكيفية» التي ركبت بها الألفاظ المختارة فذلك هو شأن هذا الاتجاه النقدي الرابع، والذي يلفت النظر هنا هو أنه يسمى الآن لدى الغرب «بالنقد الجديد» ونحن نعلم أن جديدهم هذا هو الأساس الذي بني عليه النقد الأدبي عند النقاد العرب جميعاً وبغير استثناء تقريباً، وما عليك سوى مراجعة أي ناقد عربي قديم لترى ماذا يصنع بموضوع النقد، وستراه قد وقف عند النص ليحلله تحليلاً دقيقاً لا يكاد يترك شاردة ولا واردة، وحتى الإعراب يدخل عنده في العملية النقدية، إننا لم نعهده أبداً عند أي ناقد عربي قديم بحثه عن نفسية القائل، أو الظروف الاجتماعية، ولابد من أن نضيف أن هناك شطراً أو جانباً لا يخطئه البصر من اعتمادهم على الذوق أيضاً إلى جانب التحليل العلمي للنص.

وكان نقادنا الأقدمون أجدر بأن نجعلهم نماذجنا التي نقيم عليها حركتنا النقدية اليوم لنجيء خلفاً لخير سلف، ولكن هذا النوع من التحليل العلمي أمر يصعب على نقاد اليوم لأن ناقد اليوم يغلب أن يكون قليل الدراسة، وبالتالي فهو يفضل أن يلجأ إلى اتجاه لا يفضح ضحالة علمه، أي إلى نفسية المبدع، أو الظروف الاجتماعية، أو الجانب الذوقي وكلها طرق للهروب من مواجهة النص في تفصيلاته، ودليلنا على ذلك أن أسلافنا عرفوا شيئاً اسمه «عمود الشعر» ليجعلوه بمثابة ميزان يلجئون إليه عند التفصيلات التي يطلب منهم النظر إليها في العملية النقدية فجاء أبناء اليوم ورفعوا لواء الثورة على عمود الشعر، فإذا سألت أيا منهم.. «ما الذي يحتوي عليه ذلك العمود فيما تعلم أنت؟» أجاب إجابة محفوظة، هي أن الشعر

عنـد السلـف كان يستلزم الـوزن والقافية وذلك هو العمـود الذي لم يخرج عنه شاعر قديم، ونحن نريد الخروج عليه حيث لا وزن ولا قافية، على حين أن عمود الشعر يحتوي على سبع نقط تحدد الجوانب السبعة التي يحسن بالناقـد أن يتعقبها فيما ينقده، نعم إن القافية والوزن اثنتـان من تلك السبعة، ولكن بقيت صفـات أخرى، منها ضرورة أن ينظر الناقد في المعنى، هل هو مما يخلد مع الناس أو هو من عوابر الأحداث التي تظهر اليوم وتختفي غداً.

ثم ينظر في اللفـظ، هل هو مما يصلح أن يكون لغة للشعر بما يحتوي عليه من قوة الإيحاء، أو أنه لفظ سطحي بلا أعماق، ثم ينظـر في طريقة التركيـب أو «النظم» التي بهـا انتظمت المفردات في بيـت من الشعر على أي نحو قامت، وهنا أشير على القارئ أن يطلـع على ناقد واحـد في كتاب واحد، وذلـك هو عبد القـادر الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة، ليرى كيف أنه استمسك بهذه النقطة الأخيرة، وهي طريقة نظم المفردات، وجعلها محور الحكم على القول البليغ. وأن القول في النقد الأدبي لينفسح مجاله أمامنا بحيث لا ينتهي، لكننا مضطرون إلى الوقوف عند هـذا الحد خاتمين القـول بملاحظة نأسف لها وهـي أن ساحتنا الأدبية أوشكت أن تخلو من ناقد يرتفع بالنقد حتى ليتحول على يديه إلى بحث فيـه العلم الغزير وفيه منهج النظر الذي تميز به العلماء.



رحلة سعي نحو السعادة

د. خير الدين عبد الرحمن ✻

إنه واقع يثير الرعب عندما يجزم (لوي موران) بأن «مثل من يتحدث عن السعـادة في هذه الأيام كمثل من يزعم أنـه شاهد ديناصوراً يضحك»! لعل هذا الجزم يتكأ إلى مقولة ديكارت بأنه ليس ثمة سعادة أو شقاء في المطلق، وإنما تفكير الإنسان هو الـذي يشعره بأحدهما، وبالتالي فالسعادة بمعناها الشمولي صنيعـة بشرية، وبتحديد أدق نتاج تفكير الإنسان ممزوجاً بخياله. فالإنسان قادر على توجيه حياته ناحية التفاؤل، وبالتالي السعادة، أو التشاؤم وما يلازمه من هموم ونكد وكمد واكتئاب، لكن دور الفكر في هذا التوجه لا يدع فرصة كبيرة لمن يحسن التفكير للتغافل عن كل

✻ باحث من سورية

✻✻ - العمل الفني: الفنان شادي العيسمي

ما حوله وخلفه وأمامه - زماناً ومكاناً - من كوارث ومنغصات والتمترس في شرنقة وهم اسمه السعادة!

مع ذلك، اعتمدت بعض المدارس الألمانية مؤخراً مادة دراسية مبتكرة محورها تعليم التلاميذ المراهقين كيفية تحقيق السعادة في قادم حياتهم! وهكذا انطلق مبتكرو هذه المادة الدراسية من اعتبار السعادة قابلة للتلقين والتقنين والتجسيد في قوالب محددة، خلافاً للرأي السائد لدى أغلب المفكرين بأنها حالة أشبه بطيف نستدعيه للحظات خاطفة، أو يمر بنا مر السحاب أثناء أحلامنا في النوم واليقظة.

وقد خلصت دراسة علمية نشرتها مجلة متخصصة هي (الشخصية وعلم النفس الاجتماعي- عدد تشرين الأول- 2007 Journal of Personality and Social Psychology، October 2007) إلى أن «رضا المرء وقناعته بما لديه، هما المفتاح الرئيسي للسعادة. لا سعادة بدون قناعة. الناس في حاجة إلى معدل معين من الأحداث الإيجابية في حياتهم تفوق الأحداث السلبية، كي يكونوا سعداء. الأحداث الإيجابية في علاقاتنا العاطفية والاجتماعية تفقد زخمها مع الوقت. والسبب هو ارتفاع مستوى التوقعات. في بداية العلاقات، حين يكون الحب قوياً والعاطفة مشبوبة، يميل المرء إلى الاعتقاد بأن سعادته الراهنة ستستمر إلى الأبد، ولذا، ولدى أول حديث سلبي في العلاقة، ينهار كل بنيان السعادة». وقد جزم عالم النفس توماس برادبوري أنه: «كلما قلت التوقعات، ازدادت السعادة. وكلما كثرت التوقعات، نقصت فرص الرضا عن النفس وعن الآخرين وعن الحياة نفسها».

◆ ◆ ◆

تتوالى فصول الجدل الذاتي، قبل أن يجادل المرء آخرين في طبيعة السعادة: أفطرة بشرية هي، أم إحساس قابل للاستحضار إرادياً، أم وهم مفتعل، أم حالة فردية وجمعية لا إرادية؟ يطلق كل امرئ يبحث في زوايا ذاكرته عن آخر مرة شعر فيها بالسعادة، ثم يبدأ في إعادة النظر ليتأكد من أن شعوره ذاك كان سعادة حقيقية.

وتزداد شكوك الباحث عن السعادة عندما ينتقل من تساؤل الروائية الفرنسية آنا غافالدا: «هل الإنسان وهم؟» فيقع ضحية ممارستها الصفع بالكلمات بقولها: «إننا نجعل دموعنا تضحك»! وهنا يحاول العثور على سعادة عند سواها، فيستعيد بعضاً من قصيدة الفرنسي بيير جان جوف:

من منتهى ألم مبهم رحب
ومن أوج توهج

رمت أن أصنع سعادة الإنسان
مجسدة في عاصفة، في طلل مجنح
فاجتزت معبد الموت الأصم ذاته!

يقول لنفسه محبطاً: هكذا إذن، ألم وإبهام ومعبد الموت من أجل سعادة لا تنال.

يستجمع ما تبقى من قوة إرادته وشدة تصميمه، ويقاوم إحباطه مبتعداً عن فرنسا، ميمما شطر بلجيكا، فقد تذكر قصيدة لجورج لانز عنوانها «السعادة الصغرى»، وراح يبحث عن تلك القصيدة، قائلاً إنه سوف يقنع بسعادة صغرى إن عزت السعادة الكبرى، مؤكداً أنه سوف ينجح في ترويض نفسه، فيعللها بأن «القناعة كنز لا يفنى»، كي تقبل بها سعادة صغرى. يبدأ قراءة مطلع قصيدة جورج لانز:

السعادة ثانية،
بيد أنها تستحوذ عليكم
ماذا في وسعي أن أصنع إن لم تدعني؟
إن كل شيء يتحول اليوم إلى موسيقا!..

نفذ صبر الباحث عن السعادة، فراحت نظراته تقفز عبر السطور تواقة للعثور مباشرة على مبتغاه دون إطالة. وما إن بلغت نهاية القصيدة راح يقرأ:

فيا أيتها السعادة الصغرى
إنك ستهتفين بي اليوم قائلة:
حسبك وما استمتعت
كيما تصون ثقتك
وترقب أياماً أفضل!

◆ ◆ ◆

كان لا بد له من مقاومة إحساس الخيبة والقنوط من جديد، فاستعاد ما قد رسخ في وعيه ولاوعيه من تعاليم وقواعد تربى عليها منذ الصغر: السعادة في حب الخير لكل الناس، ونجدة المنكوب، وإغاثة الملهوف، ومساعدة الفقير، والرأفة بالمسن، والحنو على الصغير، والتخفيف عن المصابين. لكنه يلتزم بكل هذا وذاك، ولم يتزحزح عن هذا المسلك حتى بعدما كثر سماعه اتهامات له -انتقلت من الهمس إلى المجاهرة- بالتغريد خارج السرب، والانتماء إلى زمن ولى ومضى، والتحجر خارج العصر، بل ووصمه بالسذاجة والبلاهة. مع ذلك، يستمر سعيه إلى السعادة التي باتت عزيزة جداً.

وعلى الساحل الأوروبي للمحيط الأطلسي تلاطم في مسمعه اختلاط صوت وصداه، يترددان فيما بين الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط والساحل الأمريكي للمحيط الأطلسي:

وما السعادة في الدنيا سوى شبح
حتى إذا صار حلماً ملّه البشر!

وسرعان ما أسعفته الذاكرة فأيقن أن ذاك القول لجبران خليل جبران، فرد الأمر إلى

قسوة الغربة وحيرة الانتماء، بعدما تجاذبته ذكريات «بشري» ووحشية «نيويورك»، صمم أن يتخلص من أجواء الحزن التي عرف كم كابدها جبران، ونصحته الذاكرة بأن يقصد شعر (موريس كاريم) الذي كرر في مطلع قصيدته المعنونة «فرح»، وفي نهايتها أيضاً، إطلاق ذات الصرخة قائلاً:



آه!

تفجر يا فرحي بالحياة!

لكن الرجل تلقى صدمة ثانية إذ انتهت قصيدة (موريس كاريم) الأخرى «لو كنت» إلى القول:

ولكن، من منا لا يراوده الحلم،

جميلاً كان أو قبيحاً، غنياً كان أو فقيراً؟

ولكن، من منا لا يراوده الحلم

بالانعتاق قليلاً من ذاته

كيما يغدو إنساناً آخر؟..

هكذا إذن، هي مسألة حلم ليس إلا!

ينتقل إلى (جانين مولان) متوسلاً بعض مبتغاه في قصيدتها «أمومة»، فيقرأ:

ولدت في برج الثور

لذا لن أحني هامتي أبداً

وها أنا أكر على مكائد الحب بلا وناء

فأتحطم في كري بقمة الأمومة

بيد أن نفسي تأبى الراحة

في سبيل لذة احتراقها!

قال لنفسه: لعل في بعض ما صمد قروناً طويلة من إبداع فلاسفة الإغريق ما يبدد الحيرة ويدل على طريق مختصر إلى السعادة. هكذا قد مر خاطر سريع استعادت

الذاكرة معه قول أفلاطون:

«حين ننظر صوب الله فتلك غايتنا وراحتنا.. إننا بقدر ما نستطيع الحصول على مثل تلك الرؤية نرى أنفسنا ساطعين نوراً، مليئين نوراً.. أو بالأحرى نصير نحن نوراً خالصاً وكأننا رقيقاً غير ذي ثقل. نصير إلهاً متقداً حباً. تلك حياة الآلهة والبشر الإلهيين السعداء.. تباركت اللهم تباركت...»!

* * *

استفاق الرجل من جذبة ساقته بعيداً عن مقولات آلهة وبشر إلهيين ومتاهات شرك تورط فيها قدماء الإغريق، وقرر الابتعاد عن أوروبا القديمة التي طالت حيرتها، وعن أوروبا المعاصرة التي تفاقمت هموم الحياة المعقدة لمجتمعاتها الصناعية أيضاً، شد خياله الرحال ساعياً إلى ما ينشده في أفريقيا، حيث يظن أن الطبيعة لا تزال بكراً، وكذلك هي الحياة هناك. قابلته على الفور قصيدة شاعر ساحل العاج (برنارد داديه) المعنونة «أحمدك يا ربي»، فتوسم خيراً، وراح يقرأ:

أحمدك يا ربي إذ خلقتني أسود
وجعلت مني خلاصة جميع الآلام
ووضعت فوق رأسي العالم!

لم يستطع أن يكمل. وسرعان ما تذكر وهو يجاهد القنوط أنه ينال أنس اليقين بوحشة الشك، فراح يفكر: لعل السبيل إلى اليقين يكون أكثر أماناً بتحاشي التأثر بشطحات خيال روائي أو مبالغات شاعر أو أحكام من يتقن لعبة الكلمات. وهكذا ذهب مستنجداً بالدراسات العلمية المحكمة والموثقة. مضى بعيداً نحو الشرق، واختار اليابان، حيث أغنى شعوب أقصى الشرق وأكثرها تقدماً، ليجابه بنجاح أهلها الباهر (لوي موران) و(آنا غافالدا) و(بيير جان جوف) ومن داناهم أو تطابقت رؤيته مع رؤاهم، لكنه ازداد هلعاً عندما تذكر دراسة علمية محكمة شملت شعوب ثلاثين دولة ونشرت في مطلع آب من سنة ١٩٩٥، عندما كان الياباني صاحب أعلى دخل فردي في العالم، وعندما أنجزت خطة تحول اليابان إلى «مجتمع المعلومات للعام ٢٠٠٠» بنجاح كبير قبل خمس سنوات من الموعد المقرر.. فقد أكدت تلك الدراسة أن الشعب الياباني -الذي كانت بلاده آنذاك الدولة الدائنة الأولى في العالم وصاحبة أكبر فائض مالي متراكم لديها- هو أقل شعوب العالم سعادة! لقد جاء الشعب الياباني مثلاً في سلم السعادة بعد الشعب الكوبي الذي أدمن حصاراً خانقاً فرضته الولايات المتحدة عليه منذ ستينيات القرن العشرين. بالمناسبة،

أكدت هذه الدراسة أيضاً أن شعب الولايات المتحدة يقف في آخر طابور السعادة، ويمعن بدوره غرقاً في التعاسة!

◆ ◆ ◆

هنا استنجد الحائر بالقدماء من بني قومه، فانتصبت كلمات المبدع محيي الدين بن عربي قائلة: «الحزن إذا لم يصحب الإنسان دائماً لا يعول عليه»..

وصرخ الرجل ملتاعاً: أناشدك بالله يا محيي الدين، أتريد أن يظل الحزن مقيماً، وأنا الذي أسعى إلى لحظة فكاك من أسره!

مضى يمنّي نفسه: لعل لدى الإمام الغزالي ما قد يشفي الغليل.. إنه الذي وجد السعادة عند الصوفية، بعدما عزت عليه في حياة الجاه العريض والمجد الدنيوي، فهام في الصحاري والقفار وتنقل ما بين مصر والشام والحجاز، وانتهى به ترحاله هذا إلى وضع كتابه «كيمياء السعادة»، الذي ضمنه خلاصة تفكيره في تهذيب النفس والنأي بها عن قبيح الأعمال والأقوال والأفكار، وتخليصها من درن الآثام والشرور، ليعود لباسها نقياً نقاء مطر السماء، طاهراً طهارة الفطرة، فتحلق خفيفة رشيقة نحو الحق. إذ ذاك تكون النفس قد سلكت طريق السعادة، فهو نفسه الطريق نحو معرفة الخالق، ومعرفة النفس مفتاح معرفته. النفس غياب لحضور يمثله الجسد الإنساني، ولكل من النفس والجسد زمان ومكان مختلف عن الآخر، ولكن لحظة الحياة تجمعهما في ثنائية عابرة يفترقان بعدها عند الموت.

وهكذا فالسر كامن في المعرفة، في كل معرفة سعادة، ومثلما تقود معرفة النفس إلى معرفة الله تقود معرفة الجسد إلى معارف أخرى في كل منها سعادة مختلفة. في الجسد نزعات تتضمن كل منها سعادة ما. منها المماثل لما لدى البهائم: شهوات أكل وشراب ونوم وجنس تصاحبها أنواع سعادة مختلفة، ونزوع إلى الفتك والقتل هي سعادة الوحوش والسباع.. والنفس تسعى بدورها إلى صنوف متباينة من السعادة أيضاً: منها سعادة شياطين تتمثل في المكر والغدر والنفاق والتلذذ بإلحاق الأذى واقتراف الخطايا. ومنها سعادة ملائكية منزهة عن الغضب والشهوات، تنشد الحضرة الإلهية. ومثلما «قد تبين الرشد من الغي»، وعلى نهج «قل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، يختار الإنسان ما يشاء من صنوف السعادة، سعادة النفس وسعادة الجسد، ويقرر ما إذا كان سوف يسيطر عليها ويقودها أم يستسلم لها وينقاد. أما إذا لم يعرف نفسه ولم يدرك سعادتها فهو كمن قبع عند القشور، ومكث عند الشاطئ الضحل،

لا سبيل أمامه للغوص في الأعماق وأوغل في الظلمة، لا يملك ترحالاً في عوالم النور واقتربا من الحق. النفس عند أبي حامد الغزالي تدل على القلب، ويغيب أحدهما في حضرة الآخر، والروح تطابق القلب، الإنسان من عالمي الخلق والأمر معاً، أما الروح/ القلب فمن عالم الأمر، عالم القدرة الإلهية. القلب مخلوق لعمل الآخرة طلباً لسعادة معرفة الله عز وجل، وهذه معرفة ترتبط حسياً بالعالم غير المنظور عبر معرفة عجائبه التي تتأتى عن طريق الحواس.

يقف الرجل أمام إشكالية تقسيم الغزالي صنوف سعادة البشر إلى سعادة بهيمية وأخرى شيطانية وثالثة ملائكية، ويتساءل: أليست هناك سعادة إنسانية بذاتها؟ يحاول استخلاص جواب من تفصيل الغزالي لفكرته، إذ جعل للقلب جنوده (ويسأل قلقاً: لماذا جند هنا أيضاً؟ لكن الغزالي يبدد شيئاً من ذاك القلق إذ أكد أنهم جند يطيعون للقلب تماماً كطاعة الملائكة لله. يأمر القلب اللسان أن يذكر الله فيفعل، ويأمره أن يسف فيطيع، ويأمر القلب اليدين أن تبطشا فتفعلا، أو يأمرهما بأن تصنعا خيراً فتطيعاه). شرح الغزالي أكثر، فقال: عن هؤلاء الجند نوعان: جنود ظاهر منازلهم اليدين والرجلين والعينين والأذنين، تمثلهم نزعتا الشهوة والغضب، وجنود باطن منازلهم الدماغ، تمثلهم ملكات الخيال والتفكير والتدبر والتذكر والوهم والحفظ. يظل القلب الآدمي متوازناً ما توازنت نتائج عمل هاتين الكتيبتين من العساكر، فإن ضعفت إحداهما اختل التوازن وضعف المرء. وباختصار السعادة عند الغزالي عقلية دنيوية زائلة مآلها التراب، وملائكية قلبية حدسية أزلية تحلق في السماء، ونفس الإنسان هي التي تختار هذه أو تلك. يتوقف غوص المحتار هنا بحثاً السعادة لدى الغزالي، ويتمتم: «إن النفس لأمارة بالسوء». وإذ يعود من عالم الغزالي إلى عالمه تلاحقه كلمات من (روضة الطالبين وعمدة السالكين): «لولا ظلمة الكون، لظهر نور الغيب. ولولا فتنة النفس، لارتفعت الحجب. ولولا العوائق، لانكشفت الحقائق. ولولا العلل، لبرزت القدرة. ولولا الطمع، لرسخت المحبة. ولولا البعد، لشوهد الرب».

◆ ◆ ◆

وبعد، فقد كتب الصديق د.حسن مدن (برهة للسعادة، الخليج، ٢/٤/٢٠٠٧) متسائلاً عن السعادة: «أهي لحظة عابرة، برهة، هنيهة من عمر الزمن نخشى عليها من الضياع والتبدد، أم هي حال مستمرة، دائمة قابلة للتجدد؟». وتوقف عند ما

ينسب إلى بعض علماء النفس من قول بان الثراء الفاحش والشهرة التي تترافق معه ليسا بالضرورة جالبين للسعادة، وخصوصاً عند غير المعتادين عليها، بل إن الشعور بالاستقلال والرضا عن النفس والتقارب مع الآخرين للمدى الذي تشعر فيه بأنك محاط بحبهم ورعايتهم لك هي ما تحقق ذروة الإحساس بالسعادة، لأنها تلبي احتياجات التحقق النفسي عند الإنسان، فتجعله أكثر ثقة في نفسه وأكثر شعوراً بالاستقرار، وهي مشاعر كافية لأن تدفع هذا الإنسان نحو المزيد من آفاق النجاح. ثم عرض نتائج اختبارات أجراها فريق بحث علمي على ثلاث مجموعات من الطلبة. من المثير تشابه تلك النتائج، إذ قال معظم أولئك الطلاب إن قضية الشعور بنقص الأمان وقلة الطمأنينة هي ما تؤثر بالدرجة الأولى في استقرارهم النفسي، ورغم أن البعض تحدث عن ضعف الثقة بالنفس كعامل من عوامل الشعور بالاكتئاب والتعاسة، إلا أن هذا الميل للتركيز على الشعور بالطمأنينة والاستقرار بوصفه عاملاً حاسماً في الشعور بالسعادة، يشير على أن بيت السعادة هو في دواخلنا، نشعر بها، تأخذنا نحو عوالمها المدهشة حين تكون هذه الدواخل هادئة، مطمئنة ووادعة.

دراسة الأدب الأندلسي في العصر الحديث.. المناهج والأساليب

د. حسين فاضل *

ليس استطراداً القول إن لتاريخ الأدب العربي أثراً كبيراً في ازدهار وتفوق الأدب الغربي الذي ما زلنا نعاني الكثير منه وفي أكثر المجالات، فلم يكن تقسيم الأدب العربي إلى عصور معروفاً في القرون السابقة لعصرنا الحالي، وإن ما تلقاه الدارسون العرب -حينما صاروا في موقف التلقي- عن أساتذتهم الأوروبيين في فاتحة القرن العشرين

المنصرم أو قبله بيسير، فقد انبهر من أرسل إلى أوروبا للتحصيل بالتقدم العلمي الغربي الكبير والتفوق الأدبي وما شابه ذلك، وتحول شطر منهم للأخذ الشامل عن الغرب حتى في القيم الأدبية والقواعد النقدية والمناهج

* ناقد وأديب سوري

(*) - العمل الفني، الفنان علي برزي

الفلسفية وأساليب البحث، وتطبيقاتها على أغلى ما لديهم ألا وهو الشعر الذي كان في سائر العصور السالفة مترفعاً على آداب الأمم جميعاً.

ولا يظن أحد أننا ندعو إلى الانغلاق والتقوقع، أو ننادي بتقديس القديم أياً كان شأنه والتعصب لهما مهما كانت قيمته، أو أننا ننكر إمداد شجرة الأدب العربي بأنساغ إنسانية جديدة تزيدها نضارةً وتألقاً، بل على العكس من هذا، وإنما نعني على الدارسين العرب الأوائل انقسامهم إلى شعبتين: تتجاهل الأولى منهما معطيات الحضارة الجديدة وتستمر على وتيرتها القديمة في التعلم والتعليم، وتعتمد الثانية اعتماداً كلياً على الغرب وتصطبغ بقيمهم باعتبارهم النموذج الأعلى الذي يجب أن يحتذى ويقتدى به، واستمدادهم نظريات جاهزة، مع أن جذوراً للكثير من هذه النظريات في تراثنا الغني لم يكتب له النور ولم يقيض لها من يجلبها ويطورها ويفيد منها وبها، كما أنعي على الدارسين المحدثين شحوب ملامحهم العربية وضياع هويتهم الثقافية وتأرجحهم بين هذين القطبين المتنافرين التقليديين، إذ إن أولهما يقلد أسلافه ويرسخ خطاهم ويقصر عنهم، وثانيهما يقلد الغرب ويجبر آراءهم حتى إن أقصى أمانيه القدرة على تطبيق النظريات الغربية على الأدب العربي ولو قسراً، ومن هنا تأتي الدعوة إلى نظرية عربية نقدية شاملة تمحو المقاطعة بين القديم والحديث، وتنطلق من التراث الأصيل وتتفتح على الثقافات العالمية وتنهل وتأخذ ما يفيدها منها، ومن ثم تنطلق من مرحلة الأخذ والاستهلاك إلى مرحلة العطاء والإنتاج، وبعبارة أخرى ترتفع إلى مرحلة المشاركة الفعلية في بناء صرح الحضارة الإنسانية.

ونخلص بعد هذا للإشارة إلى أن مصطلح الأدب الأندلسي أو الشعر الأندلسي تسمية غربية أو على الطراز الغربي، فالمستشرقون هم الذين أطلقوا هذه التسميات على الأدب العربي لأنهم هم الذين بدأوا بدراسة الأدب العربي عامة والأندلسي خاصة دراسة منهجية، ووجهوا النظر إلى دراسته وبعث التراث المدفون تحت أنقاض النسيان، وقد ترسخت تلك التسمية بتأثير النزاعات الإقليمية أو القطرية الضيقة في الوطن العربي، والحقيقة أنه ليس ثمة من أدب أندلسي أو مصري أو سوري أو عراقي، أو جزائري أو فلسطيني أو لبناني.. إلخ، وإنما هو أدب عربي قيل في بقعة من بقاع العالم العربي أو الفتوحات العربية، ولكثرة تكريرها وسهولة التزامها كثير من الدارسين

المحدثين، واتخذوهـا علماً «للأدب العربي في الأندلس» واختصاراً لهذه القضية.

ويمكن للباحث في المراجع العربية والأجنبية -شرقية كانت أم غربية- التي تحدثت عن الأدب الأندلسي أن يميز بين عدة مراحل رئيسية متوازية، أي إن ابتداء إحدى هذه المراحل لا يعني انتهاء سابقتها أو اقتصار سماتها عليها فحسب، بل تعايشت هذه المراحل معاً وتطورت بنسب مختلفة وسبقت إحداها الأخرى، وهذه الحدود التي رسمناها هي تقريبية لكون هذا الموضوع لم يحظ بالتقصي المطلوب، ولكون مادة هذا الموضوع مفرقة في بقاع كثيرة من العالم، زيادة على العالم العربي، ومع ذلك يستطيع الدارس أن يحدد أربع مراحل رئيسية هي:

١- الدراسات الاستشراقية:

كان المستشرقون أو من فتح باب الدراسات الأندلسية على مصراعيه منذ منتصف القرن التاسع عشر، وأول من نشر قسماً من التراث الأندلسي واستمروا في نشره وحثوا على متابعة ذلك وفق قواعد علمية دقيقة، كما نقلوا قسماً منه إلى لغاتهم المحلية، بيد أن الدراسات تلك كانت بلغاتهم أيضاً ولم يترجم أغلبها على العربية، ومع ما شاب بعضها من تعصب قومي أو ديني وضعف معرفي وآراء جائرة وعدم قدرة على تمثل الفكر العربي، فإن لبعضها الآخر أيادي بيضاء وأفضالاً سابقة لا تنكر، منها فضل الريادة وفضل الاهتمام بتراث غير تراثهم وفضل العمق والشمول والتقصي، ولم يزل كتاب المستشرق الأسباني الكبير «بالنثيا» المعنون بـ«تاريخ الفكر الأندلسي» على عموميته وانقضاء ما يزيد على نصف قرن من تأليفه، أوسع كتاب عن التراث الأندلسي حتى وقتنا الحاضر.

٢ - دراسات مقترنة:

تبدأ هذه المرحلة منذ أواخر القرن التاسع عشر، وهي تتحدث عن الأدب الأندلسي وعن الأدب العباسي وفي أثنائه، أو تجعل الأدب الأندلسي أحد أقسامها، وقد سمي هذا النوع من مناهج الدراسة للأدب العربي بـ«النظرية المدرسية» ونقدها نقداً موسعاً لكون أحكامها عامة مفتقرة على الدقة»، ولاعتمادها على المشاهير فحسب، وعدم إحاطتها، فضلاً عن الروح القصصية والحراسة العاطفية، فقد كان العرب آنذاك في مرحلة الصحوة بين ما يسمى بالكلاسيكية والرومانسية، لذلك صورت أكثر الدراسات المتقدمة الأدب العربي في الأندلس بأنه أدب مجالس، لهو وخمر يحيا في أحضان الطبيعة أو قصور الأمراء في أجواء ساحرة، وأنه صدى للشعر المشرقي وتقليد له

تنعدم فيه الملامح الأندلسية الخاصة، وقد ساعد على هذا التصور الواهم قلة المصادر الأندلسية المطبوعة آنذاك وتبعثر المخطوط منها وتعذر الحصول عليها، وبعبارة أخرى كانت صورة مسيرة الأدب الأندلسي شاحبة وغامضة وقليلة المعالم، حتى إن أغلب مؤرخي الأدب الأندلسي حتى مشارف ستينيات القرن العشرين المنصرم يقفون عند لسان الدين بن الخطيب، كما يقول عبد الله كنون في مقدمة تحقيقه ديوان الملك يوسف الثالث، وأما تواريخ الأدب الحديثة فإنها تختلف عن القديمة دقة واتساعاً وتقصياً.



٣- دراسات خاصة بالأدب الأندلسي:

ترقى أوائل هذه المرحلة إلى العقد الثالث من القرن العشرين وتستمر إلى الآن، وفيها يتعمق النظر تدريجياً إلى الأدب الأندلسي -أفقياً وعمودياً- بازدياد المصادر المطبوعة المحققة المبعوثة من مرقدها، ولكن ما يعجب له أنها أغلبها ظل يكرر الآراء القديمة التي تتأرجح بين الرؤية الحالمة والحكم بأن الأدب الأندلسي ظل يرقص في قيود تقليد الشرق، ومما زاد الطين بلة أن الأدب صار مقرراً مدرسياً في بعض الثانويات والجامعات العربية، مما أفضى ولوج دراسات كثيرة غير متخصصة ذات طابع تبسيطي مدرسي، وشيوع آراء عامة لدارسين غير متخصصين بالأدب الأندلسي، ومع ذلك فقد تطورت دراسة الأدب الأندلسي تطوراً كبيراً عما كان عليه وظهرت بعض الدراسات المهمة والمتميزة.

ويقـول الدكتـور أحمد هيـكل في نقد الدراسات الأندلسية السابقة حتى مشارف عقد الستينيات من القرن الماضي: «إن أغلب الدراسات التي قد جـاءت إما موجزة وإما ناقصـة وإما أقرب إلى موضوعات الإنشاء، والسبب في الإيجاز رغبة بعض الباحثين في تاريـخ الأدب الأندلسي كله في كتاب واحد، ومن هنا تغفل حقائق كثـيرة وتتوارى أمور كانـت بحاجة إلى الظهـور، وأما السبب في النقص فاعتقاد بعضـ الدارسين -خطأ- أن الأدب الأندلسـي ليـس إلا أدباً عباسياً يجب أن يدرس في عصر بني العباس ومن ثم يكتفي بالأمور العائمة على السطح حيث يتحدث عن الطبيعة ومجالس اللهو أو شيء يقرب من ذلك، ثم يترجم لنفر من الشعراء وربما يضاف إليهم نفر من الناثرين، وهكذا يظن أن ذلـك تأريخ للأدب الأندلسي، وأما أسوأ مـا يكتب عن هذا الأدب فهو الصنف الأخـير مـن هـذه الأصناف، وهـو صنف موضوعات الإنشاء، وقد لجأ إليه بعض من تصدوا للتأريخ لـلأدب الأندلسي متوهمين أنه متى كر النسيم والورد والجدول والنبع.. ومتى حشرت ألفاظ الرقة والعذوبة والترقرق والسلامة كان هذا حديثاً عن أدب الأندلس، وربما كان المستشرقون - وإلى اليوم- أقرب إلى المنهـج وأكـثر اعتماداً علـى الحقائق فيما كتبوه عـن الأدب الأندلسي، ومع ذلك فتأريخهـم له -برغـم منهجيته وحقائقه- لايزال يتسم بالجمال والاقتضاب والسرعة، ولهـذا أمكن القول بأنـه إلى اليوم لم يظهر تاريخ منهجي مفصل للأدب الأندلسي».

٤- الدراسات الأكاديمية المختصة بالأندلس:

تبـدأ هذه المرحلة منـذ أن صار الأدب الأندلسي حقلاً للتخصص الجامعي العالي، أي حصول الدارسين العرب على الشهادات العليا (الماجستير والدكتوراه) في اختصاص الأدب الأندلسي، وهي تسير جنباً إلى جنب مع سائر المراحل السابقـة، فلم تزل جهود المستشرقين تبـذل، ولم تـزل تواريخ الأدب تسجـل، ولم تـزل الدراسـات المفـردة عن الأدب الأندلسي تؤلف، بيـد أن الدراسات الأكاديميـة التي تزداد كمـاً وكيفاً باطراد تتميز عـن الدراسات السابقة جميعاً بأمور عدة أهمها:

تصحيح الكثير مـن الأوهام التي كانت عالقة بأذهان الدارسين السابقين والمتفشية في خواطر العامـة عـن الأدب الأندلسي، وإبـراز شخصية هـذا الأدب المتميزة كما هـي بكل مـا فيه مـن حسنـات وسيئات، ورجحان الحكم بتجديـد الأدب الأندلسي علـى تقليده المشرق، وكذلـك عدم الاكتفاء

بالتعريف به وبتاريخـه وأعلامه، والاتجاه إلى الدراسات النقدية والفنية، والانتقال من طور العموميـات على معالجة الموضوعيات الجزئيـة، فلم تعـد هـذه الدراسات على تنـاول الأدب الأندلسي بعصوره المتعددة في أطروحـة واحدة، بل اقتصـر جميعها على تناول عصر معين أو عصرين متواشجين على الأكـثر أو ظاهرة معينـة أو موضوع جزئي، أي على الأقل مـن المسح الأفقي إلى السبر العمـودي ومنها أيضاً انفتـاح صورة الأدب الأندلسي على وجه أصح مما كان عليه من قبل لتضاعـف أعداد المصـادر الأندلسية المطبوعة كما كانت من قبل، وتراكم المراجع الأندلسية وتنوعها.

وبعد ذكر إيجابيات هذه المرحلة الحالية لابد مـن ذكر بعضـ سلبياتهـا والصعاب التي تعترضها، إذ لا تـكاد دراسة أكاديمية عـن الأدب الأندلسـي تعتمـد مـن عشرة دواوين شعرية أندلسية مع أن المطبوع منها يقارب الخمسـين، وتعد بعض الأطروحات امتداداً للنمط التأليفي القديم نهجاً ورؤية ونتائج، كما أن كثيراً من الأطروحات لا ترى النور ولا تجد طريقـاً إلى النشر فتستحيل كالمخطوطات - أو أشد صعوبة في الحصول عليهـا- في نأي تام على أيـدي الدارسين، وحتـى الآن ليس ثمة من كتـاب واحد عن المكتبة الأندلسية يعرف بجميع ما طبع وما هو مخطوط من المصادر الأندلسية بحسب موضوعها، لذلك فإننا لا نحسب أنه سيكتب تاريخ مكتمل للأدب الأندلسي -بلغة التراث الأندلسـي- إلا من خلال كتـاب ومؤرخين اختصاصيين بعيدين عن الأهواء السطحية والاستسهال.

وليـس استطـراداً القول إنـه مع وفرة المصـادر الأندلسية المطبوعـة فإنها قليلة بالقياس إلى التراث الأندلسي، وإن توزعها في بلـدان العـالم العربـي والأوروبي يجعل الحصـول عليهـا أمراً عسـيراً دونه شوك القتـاد، وثمـة أمر بالغ الخطـورة في شأن المصـادر الأندلسية ذاتها هـو إتلاف قسم كبير مـن أصولها المطبوعة وحـرق الكثير منها، فمنـذ صبيحة سقوط غرناطة أحرق مليون ونصف كتاب، وصودرت أغلب الكتب العربية وعوقب من يقتنيها أشد عقاب، ومن الصعاب أيضاً هو انقطاع التواصل الثقافي بـين الـدول العربية بعضهـا البعض وبين الدول العربية والأوروبية، مما أدى إلى عدم تنسيـق المؤلفات والمطبوعـات والمحققات بينهـا، فكثيراً ما يتكـرر تحقيق كتاب سبق تحقيقه بغير علم أو بعلم، وكذلك جمع شعر شاعـر أو تحقيقه سبق جمعه وتحقيقه مثل دواويـن كل من الشعراء الأندلسيين : يحيى

بن حكم الغزال، وابن عبد ربه، وأبي أسحق الالبيري، والمعتضد بن عباد، وابن حداد، والمعتمد بن عباد، وحازم القرطاجني، وابن الجياب، وأبي الوليد أحمد بن زيدون، وأبي مرج الكحل.

ولو بذلت هذه الجهود وتلك في أماكنها الصحيحة لزادت من غنى المكتبة الأندلسية، ومن هذه الأسباب أيضاً عدم وجود نشرات خاصة بالتراث الأندلسي توزع على الباحثين في العالم العربي كافة والمهتمين بتراث الأندلس من المستشرقين، وكذلك الافتقار إلى مجلة أندلسية متخصصة في الوطن العربي، وأما فيما يتعلق بالمخطوطات الأندلسية فثمة مشكلات عدة تحول دونها ومنها صعوبة الحصول على صور المخطوطات لعدم تعاون بعض المكتبات العالمية والعربية وضمن المكتبات الخاصة بها، وارتفاع أسعار تصوير هذه المخطوطات، وكذلك وقوع قسم المخطوطات في براثن تجار الكتب ووجود موانع كثيرة وأنظمة عسيرة تحجب تلك المخطوطات عن الباحثين وتصدهم عنها، ومن الصعاب الأخرى عدم وجود جمعيات أو روابط للأدب الأندلسي في العالم العربي، وعدم وجود التعاون الكافي بين البلدان العربية والأندلس الحديثة (إسبانيا) بشأن التراث العربي / الأندلسي، وعدم وجود تنسيق موضوعي بين الجهات العربية المعنية والمعاهد الاستشراقية المنتشرة في بعض دول العالم.

آفاق المعرفة

مفهوم المضحك (الهزلي) في تاريخ الفكر الجمالي

د. أحمد طعمة حلبي *

قبل أن نخوض في مناقشة مفهوم المضحك لدى علماء الجمال والفلاسفة، لا بد أن نتطرق إلى مفهوم القبيح وعلاقته بمفهوم المضحك. لأن القبح هو الأساس الذي يقوم عليه مفهوم المضحك -كما سنرى لاحقاً- فلا إضحاك إلا بوجود شكل قبيح ينبئ بنشوز أو خرق ما. وقد اتفق معظم علماء الجمال على أن القبيح هو المفهوم المقابل للجميل، فإذا كان الجميل يعني الانسجام والتناسب والتوازن، فإن القبيح بالمقابل يعني الإخلال والتنافر

* كاتب وأستاذ جامعي

** العمل الفني: الفنان مطيع علي

وعدم الانسجام. وإذا كان الجميل يشعرنا بالرضا تجاهه، فإن القبيح يشعرنا بالنفور والتقزز.

فباومغارتن، أول من أظهر مصطلح الإستطيقا (علم الجمال) إلى الوجود، يرى أن الجميل والقبيح مفهومان متقابلان أو متضادان. يقول باومغارتن في كتابه (الميتافيزيقيا):

«إن ظهور الكمال أو الكمال الواضح الذوق بمعناه الضيق هو الجمال، والنقص المقابل هو القبح، ومن ثم فإن الجمال – بهذه المثابة- يُمتع الناظر، والقبح -بهذا الشكل- يبعث الضيق».[1]

أما ليسينغ، فهو لا يكتفي بأن يعرف القبيح بالمتنافر وحسب، بل يؤكد أيضاً أن استخدام القبيح في الفن هدفه إظهار الجميل وتعزيزه [2]. ويرى هيغل أن الشيء القبيح هو ذلك الذي يناقض الخصائص الحيوية العامة.[3]

ويرى تشيرنيشفسكي أن القبيح هو الشيء الذي لا ينبئنا بالحياة ولا بتطورها الموفق.[4] ويضيف: «يبدو لنا قبيحاً كل ما هو أخرق، أي كل ما هو ممسوخ إلى حد ما، وفق مفاهيمنا التي تبحث دائماً عن وجه الشبه بالإنسان... إن شكل التمساح والحردون والسلحفاة والضفدع يذكّرنا بالثدييات، ولكن بشكلها البشع، المشوّه، الأخرق. ولهذا السبب فالحردون والسلحفاة بشعان»[5]. نقول هنا: إن المثال الذي يضربه تشيرنيشفسكي للقبيح مثال خاطئ، إذ إن المقارنة بين الشيء الجميل والشيء القبيح يجب أن تكون بين شيئين من جنس واحد، فليس صحيحاً أن يكون جنس التماسيح أو جنس الحردونات قبيحاً، بل القبيح من التماسيح أو الحردونات ذلك الذي يشذّ شكله عن شكل جنس التماسيح أو الحردونات. ولا يمكن المقارنة بين جنس الإنسان وجنس الحيوان، واستنتاج القبح -من ثم- في الحيوان.

ويرى كروتشه أن للقبح درجات ومراتب، فهناك القبيح جداً، وهناك القبيح القريب من الجمال[6]. ويعالج شارل لالو قضية القبح في الفن، فيرى أن «القبح في الفن ليس فقط غياب التناسق، ولكنه موقف سلبي، أو معاد للتناسق، هو عدم تناسق ينتشر في المكان الذي ننتظر أن يكون، أو يجب أن يكون منسجماً متسقاً. وهناك فرق كبير بين سطر من النثر، وبين شعر منثور. بين أثاث ينمّ عن ذوق سليم، هو بالوقت نفسه زهيد الثمن، وبين صورة فوتوغرافية فاسدة،

وصورة محفورة حفــراً رديئاً. بين ثوب بغير زي يرجع تاريخه إلى جيلين، وثوب تغيّر زيّه، يعــود تاريخه إلى سنتــين[٧]. ويضيف لالو: «وعلــى هذا النحــو، فلكي تكــون الطبيعة قبيحــة، يجب أن تبدو أنهــا أخطأت هدفاً ما، وأن نتهمها، إلى حد ما لا شعورياً، بأنها فشلت في تطبيق صياغة فنية ملازمة، والتي بدونها تكون لا جمالية. والقبح في الطبيعة هو مبدئيــاً المسخ الأعجوبي»[٨]. ويرى ولتر ستيســن أن «القبيــح هو غــير الجميل، أو هو غياب الجمال»[٩]. والقبيح يثير البغض والكراهية والألم والنفور[١٠]. فالقبيح هو كل مــا ينفّر، وكل ما يثير ألمــاً وكدراً وانزعاجاً على الصعيد النفسي.

وإذا كان معظم علماء الجمال والفلاسفة قــد اتفقوا علــى أن القبيح هو مــا يشعر بالنفــور وعدم الانسجام، فإنهم قد اختلفوا حول نسبية القبح، وجمالية القبيح، أو عدم جماليته. وبعبارة أخــرى: هل القبيح فنّياً نــوع من أنواع الجميــل؟ وهل يمكن أن يعد جميلاً التمثال الذي يصور شيئاً قبيحاً؟

يفصــل هيغل بين قيمــة القبيح وقيمة الجميــل، ويــرى أن القبــح في الأشياء أمر نسبــي «فالعمــل مهما كانــت الأشياء التي يحكيهــا قبيحة، فإنها لا تجعل العمل نفسه قبيحاً، لأن العمل الفني يتمتع بقيمة جمالية منفصلــة عن جمال الشــيء أو قبحه»[١١].

ويشــير كروتشه إلى نقطــة مهمة حين رأى أن القبــح إذا كان كامــلاً: «أي ليس فيه أي عامــل من عوامل الجمــال، فإنه سيكف - لنفس هذا السبب- عن أن يكون قبيحاً، لأنه سيفقد التعارض الذي هو علة وجوده»[١٢]. أي: إن القبــح لديه نسبي، فإذا فقد القبيح الدرجــة التي تميز الجميل عنه، فَقَد صفة القبح، وخرج عن كونه **قبيحاً**.

ويذهب ولتر ستيســن إلى أبعد من ذلك، حين أكد أن القبيــح نوع من أنواع الجميل، وليــس مضاداً له. يقــول: «وسوف نرى أن نظريتنا عن القبح تتضمن النتيجة القائلة بأن القبح ليس هو الضد للجميل، بل هو على العكس نوع من أنواعه. إنه نوع من الانطباع الإستاطيقي، وكل انطباع إستاطيقي بما هو كذلك جميل»[١٣].

إذن انقســم الفلاسفــة وعلماء الجمال الغربيــون إلى فريقين فيمــا يخص جمالية القبيــح أو عدم جماليته؟ الفريق الأول يرى أن القبيح مضاد للجميل، فإذا كان الجميل يتصــف بالانسجــام والتناســب والتوافق والتوازن، فإن القبيح يتصف بالتنافر وعدم التوافق ويشعرنا بالتقزز والألم، فالقبيح كما

يقول جيروم ستولنيتز: «ما يثير تأمله الإستطيقي ألماً أو كدراً»(١٤). أما الفريق الثاني فيرى أن القبيح ليس مضاداً للجميل، بل إنه ليس هناك قبح في الأساس، وما هو قبيح في الطبيعة قد يكون جميلاً في الفن، يقول زكريا إبراهيم: «إن ما نسميه في الطبيعة قبحاً قد يصلح لأن يكون موضوعاً جميلاً للفن، وإلا، فهل يقلّ الشحّاذون الذين رسمهم موريلو جمالاً ودقة وصنعة، عن العذارى الحسناوات اللائي صوّرهن بريشته الساحرة؟»(١٥)



ولا يخرج معنى القبح لدى المتصوفة والفلاسفة العرب المسلمين عن معناه لدى نظرائهم الغربيين، فابن الدّباغ يشير إلى النفور الذي يحصل عند مشاهدة نبات ما قد ذبُل وذهبت نضارته. هذا على مستوى القبح الحسي، أما على مستوى القبح المعنوي، فيشير أيضاً إلى النفور الذي يحصل عند مشاهدة إنسان قد فقد عقله. يقول ابن الدباغ: «وكذلك تنفر النفس أيضاً عن جسم النبات إذا ذهبت نضارته وصوحت غضارته، وانعكست صورته فصار حطاماً. بل تنفر عن الصورة

الآدمية إذا ذهب عنها رونق العقل فأظلمت، كمن غلب على مزاجه الماليخوليا، ولو كانت تلك الصورة محبوبة قبل ذلك، وتنفر عن كل صورة ناقصة الخلق أو مشوهة».[١٦]

وكذلك يرى لسان الدين بن الخطيب القبح في التنافر وعدم الانسجام. يقول: «إن النفس إنما تحب الملائم على الجملة، وهو معنى الخير، وتكره المنافر، وهو معنى الشرّ. ولا خير كالوجود، ولا شرّ كالعدم»[١٧]. إن ابن الخطيب هنا يقابل بين الملائم والمنافر، بين الخير والشر، وكل ما هو غير ملائم، أي منافر، فهو قبيح.

ولمّا كان الكمال يشكل شرطاً أساسياً من شروط تحقق الجميل لدى هؤلاء المتصوفة والفلاسفة العرب المسلمين، فقد عدّوا القبح ناشئاً عن عدم تحقّق الكمال. لقد رأى هؤلاء أن وظيفة القبح تكمن في إظهار جمال الجميل، وبناءً على ذلك فقد أكدوا أنه ليس هنالك من قبح في ذات الشيء، فالقبح في الأشياء كما يقول عبد الكريم الجيلي: «هو للاعتبار، لا لنفس ذلك الشيء، فلا يوجد في العالم قبح إلا بالاعتبار. فارتفع حكم القبح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الحسن المطلق»[١٨]. إن كلام الجيلي هذا يرجعنا مرة أخرى للحديث عن مسألة جمالية القبيح، أو عدم جماليته، وهل هو مضاد للجميل أو لا؟ والحقيقة إن كلام الجيلي هذا يشير صراحة إلى أن القبح «ليس قبحاً في الأصل، بل هو جمال، ولكن من نوع خاص. أي إنه جمال على صعيد الوظيفة، حيث يُظهر جمال الجميل، ولولاه لما كان للجمال ذلك الظهور».[١٩]

وصفوة القول: إن مسألة القبح والجمال تتغير من زمن لآخر، ومن شعب لآخر، فما قد أعدّه أنا جميلاً، قد يراه غيري قبيحاً، وكثير من الأعمال الفنية قد تلقى رواجاً لدى أمّة من الأمم، وقد تلقى نفوراً لدى أمة أخرى. غير أن هنالك حدّاً أدنى وحدّاً أعلى للقبيح، وعلى هذا فالأمر نسبي.

إن مفهوم المضحك ينشأ من خلال وجود الظاهرة القبيحة، التي تعمل على إثارة الضحك فينا، من خلال التنافر والتشويه وعدم الانسجام الموجود في تلك الظاهرة. فالهدف الأساسي من الضحك هو محاولة التخلص من القبيح أو الظاهرة القبيحة، والتبرؤ منها، والنأي بالنفس عنها، وتطهير المجتمع منها.

ولنعد الآن إلى الفلاسفة وعلماء الجمال لنستعرض آراءهم حول مفهوم المضحك.

لقد رأى أرسطو، لدى تعريفه الملهاة، أن

الهزلي هــو تشويه ونقص في الطبيعة، بغير ألم ولا ضرر. يقول معرفاً الملهاة: هي «محاكاة الأراذل من الناس لا في كل نقيصة، ولكن في الجانــب الهزلي، الذي هو قسم من القبيح. إذ الهزلي نقيصة وقبح بغير ألم ولا ضرر»[٢٠]. نستشف من هذا الكلام أن المضحك لا ينشأ إلا مع وجود ظاهرة قبيحة، يحاول المضحك أن يظهر مثالبهــا، من دون أن يكون هنالك ضرر واقع على المضحــوك منه. والحقيقة إن أرسطو لم يتحدث عن الغايات والأهداف التي يقوم عليها مفهــوم المضحك. غير أن كانط قد أكمل ما بدأه أرسطو، إذ أشار إلى أن الضحك هدفــه إزالة التنافر والتناقض من تلك الظاهرة القبيحة، عن طريق التعالي عليها والترفع عنها.[٢١]

وقد أشــار تشيرنيشفسكي إلى أن القبح هــو أساس المضحــك[٢٢]. ويــردّ برغسون الضحك في أساســه إلى ناحية فيزيولوجية تحدث لجسم الإنسان، فهو يحدث في حالة التصلّــب الآلي[٢٣]. وقد انتقد الدكتور عبد الكــريم اليافي هذا التعريــف مؤكداً أنه لا يصح دائماً، ولاسيما أن الأمثلة التي يسوقها برغسون للتدليل على رأيه ليست بالضرورة مضحكة[٢٤]. ويصوغ اليافي تعريفاً للضحك يرى أنه يتوافق مع أكثر النظريات الفلسفية في الضحــك، وسنعرض لهــذا التعريف في نهاية كلامنا على مفهوم المضحك.

والحقيقة إن برغسون لم يحصر الضحك بالناحيــة الفيزيولوجيــة لجســم الإنسان فقط، فقد تحدّث أيضاً عن التشوه والقبح، وأثرهمــا في إثــارة الضحــك. وقد صنّف التشــوه في زمرتين: تشــوّه مضحك، وتشوّه غير مضحك. وهو يؤكد أن «كل تشوه قابل لأن يقلــده شخصٌ سليمٌ يمكــن أن يصبح مضحكاً»[٢٥]. وهــو يضرب مثالاً على ذلك صورة الأحــدب. إن برغسون يعدّ التصلب والتشويــه أمرين متلازمــين في المضحك، وقــد أشارت الدكتورة أميرة حلمي مطر إلى هذا الأمر، قائلة: «ففــي الكاريكاتير يكون التشويه نوعاً من التصلــب يصيب الشكل، ويرجع إلى تصلب حركة فقدت مرونتها إلى حدّ أن تحولت إلى تجعيدة تجمّدت وسكنت سكوناً لا نهائياً. فكأنما الطبيعة قد تصلبت في أنف قــد استطال إلى ما لا نهاية، أو قد يبدو الكاريكاتير في صورة أحدب يبدو لرجل تقوس في وقفته».[٢٦]

ويرى سانتيانا أنــه على الرغم من كون الحطة وعــدم التناسب سببين أساسيين في ظهــور المضحــك، فإنه لا بد مــن أن تكون هناك «إثارة عصبية يعتمــد عليها الشعور

بالتسلية اعتماداً مباشراً، وإن كانت هذه الإشارة في أغلب الأحيان تحدث في نفس الوقت الذي يتم فيه التحول الفجائي إلى صورة غير مناسبة أو منحطة»[٢٧]. وبهذا يكون سانتيانا قد أكد الناحية الفيزيولوجية التي تحدث عنها برغسون، مع عدم إغفاله مسألة القبح الناشئ عن الحطة وعدم التناسب. لقد أشار سانتيانا بوضوح إلى أن المضحك هو ذلك الشيء الذي «لم يتم شكله، الشيء المحير الشاذ المليء بالإيحاءات»[٢٨].

ويعرّف كروتشه الضحك بأنه: «امتعاض ناتج عن إدراك شوهة متبوع فوراً بسرور أكبر ناتج عن تراخي قوانا النفسية المتوترة في توجس إدراك يعتبر ذا أهمية»[٢٩]. إن كروتشه يلتقي مع أرسطو وسانتيانا ومعظم الفلاسفة وعلماء الجمال في تأكيد وجود التشوه بوصفه صفة أساسية يقوم عليها مفهوم المضحك. وكما فعل أرسطو من قبل، فقد نفى كروتشه الألم والضرر في المضحك[٣٠]، وهذا النفي طبيعي على اعتبار أن الألم يثير الرحمة والشفقة، وهو ما لا يتحقق في المضحك.

والمضحك عند شارل لالو هو غياب التناسق أو انعدامه[٣١]. وهو يرى أن الضحك شعور بالترفع الشخصي، إزاء شكل كريه غير متناسق. ويذهب لالو إلى أبعد من ذلك، إذ يعدّ الضحك أخذاً بالثأر لقيمتنا التي لم تقدّر حق قدرها[٣٢]، على اعتبار أن هذا الشكل غير المتناسب فيه خرق للشكل أو الخلقة الكاملة أو المتناسقة.

نأتي الآن إلى تعريف عبد الكريم اليافي للضحك يقول: «الضحك مباينة تفجأ الفكر، سليمة العاقبة بالنسبة إلى الضاحك، يخفض الضاحك بها المضحوك عن رتبته. إن هذه المباينة أو التضاد أو النشوز تشير إليها أكثر النظريات، وسلامة العاقبة نجد الإشارة إليها منذ القديم في كلام أرسطو حين قال: إن المضحك تشوه يكاد يوجد في جميع أنواع المضحك»[٣٣].

وإذا ما ذهبنا نستعرض أوجه الالتقاء بين كل الفلاسفة وعلماء الجمال، حول تلك العناصر الباعثة على الضحك، لوجدنا اتفاقاً على وجود التناقض والنشوز وعدم التوافق والانسجام، أو على وجود خرق ما للمألوف والمتعارف عليه. وعلى هذا، نستطيع بكل تأكيد تعريف المضحك بأنه تعبير عن التناقض والنشوز وعدم الانسجام في الظاهرة المضحوك منها. والهدف من الضحك، بحسب هذا التعريف، هو تعرية هذه الظاهرة، وكشفها أمام المجتمع،

والارتقاء بالمجتمع عن السقوط في المستنقع الــذي تمثله هذه الظاهرة، ومحاولة تطهيره منها.

بقي أن نشير إلى جذور هذا المفهوم لدى العرب المسلمــين، ولا سيما لدى الجاحظ. وإذا كان الجاحــظ لم يتحدث بشكل صريح ومباشر عن الضحك بوصفه مفهوماً جمالياً لــه أسسه ومعاييره، فــإن كتابيه (البخلاء) و(رسالة التربيــع والتدوير) يشيران بوضوح إلى إدراك الجاحــظ لهــذا المفهــوم، وإلى اهتمامه به، من خلال تلك النماذج الساخرة (الكاريكاتيريــة) المضحكة التي عرضها في ذينك الكتابين. ويخيــل إلينا أن الجاحظ، في تأليفه هذيــن الكتابين، قد هدف، فيما هــدف، إلى تعرية تلــك النمــاذج البشرية القبيحــة جمالياً وأخلاقيــاً، وكشفها أمام المجتمع، والنــأي بالمجتمع عــن الوقوع في حضيضها.

الهوامش

١- إسماعيل. عز الدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٤٥ – ٤٦، نقلاً عن باومغاوتن.

٢- ينظر: المرعي. فؤاد، الجمال والجلال، ص ٥٨.

٣- إسماعيل. عز الدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٥٠.

٤- ينظر: تشيرنيشفسكي، علاقات الفن الجمالية بالواقع، ص ٢٢.

٥- المرجع السابق نفسه، ص ٢٣.

٦- ينظر: كروتشه. بنديتو، علم الجمال، ص ١٠٤.

٧- لالو. شارل، مبادئ علم الجمال، ص ٧٥.

٨- لالو. شارل، مبادئ علم الجمال، ص ٧٥- ٧٦.

٩- ينظر: ستيس. ولتر، معنى الجمال، ص ٩٥.

١٠-ينظر: المرجع السابق نفسه، ص١٠٣.

١١-إسماعيل. عز الدين، الأسس الجمالية، ص ٥٠.

١٢-المرجع السابق نفسه، ص ٥١، نقلاً عن كروتشه.

١٣-ستيس. ولتر، معنى الجمال، ص١٠٢.

١٤-ستولنيتز. جيروم، النقد الفني، ص٤١٨.

١٥-إبراهيم. زكريا، مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت. ص٦٠.

١٦-ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب، ص ٥١.

١٧-ابـن الخطيـب، لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، مصر، د.ت، ص ٣٩٧.

١٨-الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، ص ٥٣.

١٩-كليب، سعد الدين، البنية الجمالية، ص ١٩٧.

٢٠-أرسطو، فن الشعر، ص ١٦.

٢١-بلوز، نايف، علم الجمال، ص١٠٦.

٢٢-تشيرنيشفسكي، علاقات الفن الجمالية بالواقع، ص ٥٦.

٢٣-برغسون، الضحك، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار اليقظة العربية، دمشق، ط ٢، ١٩٦٤، ص ٢٣.

٢٤-اليافي، عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، ص ٨١.

٢٥-برغسون، الضحك، ص ٢١.

٢٦-مطر، أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤، ص١٢١.

٢٧-سانتيانا، جورج، الإحساس بالجمال، ص ٢٦٢- ٢٦٣.

٢٨-المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٢.

٢٩-كروتشه، علم الجمال، ص ١١٨بتصرف.

٣٠-ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ١١٩.

٣١-لالو، شارل، مبادئ علم الجمال، ص ٦٩.

٣٢-المرجع السابق نفسه، ص ٧٢.

٣٣-اليافي، عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، ص٨٦.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا (مشكلة الفن) مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.
- أرسطو (فن الشعر) ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣.
- إسماعيل، عز الدين (الأسس الجمالية في النقد العربي) دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٢.

- برغسون. هنري (الضحك) ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار اليقظة العربية، دمشق، ط ٢، ١٩٦٤.
- بلوز. نايف (علم الجمال) منشورات جامعة دمشق، ط٦، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.
- تشيرنيشفسكي، ن.غ (علاقات الفن الجمالية بالواقع) ترجمة: يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣.
- الجيلاني. عبد الكريم (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) مكتبة محمد علي صبيح، مصر، د.ت.
- ابن الخطيب. لسان الدين (روضة التعريف بالحب الشريف)، تحقيق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.
- ابن الدباغ. عبد الرحمن بن محمد الأنصاري (مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب) تحقيق: هـ.ريتر، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٥٩.
- سانتيانا. جورج (الإحساس بالجمال)، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتصدير: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.
- ستولنيتز. جيروم، (النقد الفني) ترجمة: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص٢، ١٩٨١.
- ستيس. ولتر (معنى الجمال) إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.
- كروتشه. بنديتو (علم الجمال) عرّبه: نزيه الحكيم، راجعه: بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، ١٩٦٣.
- كليب. سعد الدين (البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي) وزارة الثقافة، دمشق، ط١، ١٩٩٧.
- لالو. شارل (مبادئ علم الجمال) ترجمة: خليل شطا، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٢.
- المرعي. فؤاد (الجمال والجلال) دار طلاس، دمشق، ط١، ١٩٩١.
- مطر، أميرة حلمي (مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن) دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤.ط
- اليافي. عبد الكريم (دراسات فنية في الأدب العربي) دمشق، ط١، ١٩٦٣.

سعدي الشيرازي

ملك الكلام وقيثارة شيراز

عبد الفتاح قلعه جي ✻

مَنْ ذاك القادمُ من شيراز

سَحَراً

تحمله راحلة العشق

يسكنه العرفان

يجمع في كفيه سنابلَ من كل الأقطار؟

سعدي

يا من طفت كثيراً في أنحاء العالم

✻ كاتب وناقد ومسرحي سوري

- العمل الفني: الفنان أحمد الياس

تقطع في التطواف
سهولاً
وجبالاً
وصحارى
وعلى سيف البحر
وشطآن الأنهار
تسري
تتأمل كوكبة النور
تنزو بخيول الأفق على سفح الماء
ماذا تحمل للأحباب
من فارس للشام؟
ألق رحالك
أترى بردى
هذي الشام
هذا بردى
فانثر فيه السُّكّر
ومعاني العرفان
شعراً عذباً
طرّزه الشوقُ إلى الله
سعدي
رتّل بستانك في الشام
إنّ الشام
بستان البشرية
إقرأ..
سعدي..
قيثارة شيراز
ماذا تقرأ في فجر العدل لأعداء
الإنسانية..؟
قسماً سعدي
مهما طالَ الليل
مهما رنّق أو حلّق وطواطُ الليل
فوق ضفاف فراتٍ أو دجلة
لا بدَّ لأمواجِ السيل
أن تجرفَ أوكارَ خفافيش الظلمة
ويعود إلى الغار الأَيْلُ بعد شرود
لا بدَّ لزنبقةِ النور
أن تطلعَ من قلب العتمة
وتلألأ بالنور الدُّور *

يعتبر سعدي الشيرازي من أهم شعراء فارس إلى جانب الفردوسي(٣٢٩-٤١١هـ) وسنائي (ت ٥٤٥هـ) وأنوري (ت ٥٨٣هـ) ونظامي (ت٦١٤هـ) والعطار (ت ٦٢٧هـ) وجلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ) وحافظ الشيرازي والجامي (٨١٧-٨٩٨هـ)، وغيرهم. وقد عاش في عصر شديد الاضطراب كثير الحروب والدماء والمجازر، فالمغول يدقون أبواب العالم الإسلامي من الشرق، والفرنجة تتوالى حملاتهم الصليبية على قلب العالم الإسلامي من الغرب. أما شيراز بلدة الشاعر فقد كانت أشبه مدينة بدمشق

من حيث طبيعتها الغناء ونهرها الجميل، وغوطتها، وطيبة أهلها، وذخرها بالعلماء والأدباء والفقهاء.

شاعران كبيران نبغا في شيراز، وإذا كان حافظ الشيرازي (٧٢٠-٧٩١هـ) لم يغادر مدينته شيراز ورغم ذلك فقد طبقت شهرته الآفاق، فإن سعدي الشيرازي (٦٠٦-٦٩١هـ) قد غادر مدينته شيراز متجولاً في الممالك والأقاليم من الهند إلى ساحل الأطلسي حتى عرف بالشاعر الجوال صائد لآلئ الحكمة والمعرفة، وأكسبه ذلك التجوال تجربة واسعة، وامتدت حياته إلى حوالي مئة سنة، ثم عاد إلى بلده شيراز ماراً ببغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، ورأى ما فعله التتار بأهلها وعمارتها وحضارتها فبكاها ورثاها رثاء حزيناً، واشتهرت قصيدته في رثاء الخليفة المستعصم بالله، وفي مدينته شيراز عكف على التأليف والإبداع في الشعر والنثر وأنجز كتابيه «بوستان» و«كلوستان» مما رفعه إلى كبار شعراء إيران والعالم. والإيرانيون يطلقون عليه ملك الكلام وأفصح المتكلمين، كما أطلق عليه العالم اسم رسول الإنسانية لشدة حبه للإنسان والإنسانية.

الارتحال والتنقل فلسفة سعدي في إثراء معارفه قبل أن يدهمه الموت، وقد وفرت له تلك الأسفار فرصة الالتقاء بعدد كبير من كبار رجال العلم والفكر والأدب في العالم الإسلامي. يقول:

سِرْ في فجاج الأرض وانظر حسنَها
من قبل أن تُضحي بلحدك ثاويا

وقد قرن سعدي الشيرازي حكمته هذه بالعمل، فضرب في فجاج الأرض منطلقا من شيراز إلى بغداد في العراق والتحق بالمدرسة النظامية وأحاط بالعلوم الإسلامية ثم عاد إلى شيراز وعندما دمر المغول بلاده غادرها إلى الهند وأزربيجان، والتقى في بغداد بالشيخ شهاب الدين السهروردي وتتلمذ عليه وقد بقي في بغداد حوالي عشرين عاماً زاد فيها معارفه وعلومه وممن التقى بهم وتتلمذ عليهم أضاً العلاّمة ابن الجوزي، وزار معظم مدن آسيا الصغرى (الأناضول بلاد الروم) ومصر والمغرب، واليمن والحبشة ومكة المكرمة والمدينة المنورة، ثم رحل إلى الشام و تولى التدريس في دمشق حتى لقب بالشيخ الكبير، وهناك وقع أسيراً بيد الإفرنج (الصليبيين) . وقد خرج أحد رؤساء حلب وتجارها من حلب أيام الحروب الصليبية وراح يتجول في الأراضي المحتلة وبعد أن باع بضاعته فيها انتهى إلى مدينة



طرابلس المحتلة، وهناك التقى بسعدي وكان أسيراً بيد الفرنج، ولندع الشيرازي يحدثنا عن قصته بنفسه. يقول:

اعتراني ملل من صحبة إخواني في دمشق، فخرجت هائماً على وجهي في بادية القدس، وأنست بصحبة الوحش بعد صحبة الأنس، ولكني وقعت أسيراً بيد الفرنج فأصبحت أشتغل بالطين مع اليهود في خندق طرابلس، حتى مرَّ بي أحد رؤساء حلب وكان بيننا سابق معرفة فقال لي: ما هذه الحال، وكيف صرت إلى هذا المآل؟ فقلت:

هربت إلى الصحراء عن صحبة الورى
إلى الله لا أبغي سواه أنيسا
تصوَّر بهذا الوقت ما هي حالتي
مع البُهم في الإصطبل صرت حبيسا

ثم قال:

الرِّجل في القيد عند الأصدقاء ولا
رياضةً في جنانٍ عند أعداء

فرحمني هذا الحلبيّ ورقَّ لحالي وافتداني من أسر الفرنجة بعشرة دنانير، وأخذني معه إلى حلب.

وكانت لهذا الحلبي ابنة فزوَّجني بها بمئة دينار. وبعد أن تزوجتها - ومضى شهر العسل - تبيَّن لي أنها سيئة الطبع، مجبولة على العناد، سليطة اللسان، فنغصت عليَّ عيشي، كأنها تلك التي عناها الراجز الشاعر بقوله:

سيئة الخلق بدار الخير
جهنم من قبل يوم المحشر
حذار من أمثالها حذار
وقل: قنا ربِّ عذاب النار

وذات مرة أطالت لسانها واستمرت تقول:

– ألست أنت ذاك الذي اشتراك أبي بعشرة دنانير وأعتقك من قيد الفرنجة؟

فقلت لها:

– بلى هو الذي اشتراني بذلك المقدار ولكنه أوقعني بأسر يديك بمئة دينار!

وانتهى به الأمر إلى أن طلقها وارتحل إلى مصر والمغرب ثم عاد إلى مسقط رأسه شيراز، ولعل هذا الشاعر الجوال صائد لآلئ الحكمة وطيور المعرفة لم يطق أسر المكان، فطلق زوجته الحلبية السليطة اللسان ومضى مرتحلاً، ثم عاد عبر بلاد الروم (الأناضول) إلى مسقط رأسه شيراز.

سبعة قرون مرت والعالم يردد حكايات سعدي وينشد قصائده إلى أن أقرت اليونسكو منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة يوم الحادي والعشرين من نيسان (أبريل) كل عام يوماً عالمياً لتكريمه. وكان لي شرف المشاركة في إحياء هذا اليوم في رابطة الأدباء بالكويت في أبريل ٢٠٠٢ أثناء حضوري مهرجان الكويت المسرحي السادس وذلك بكلمة تحتفي بملك الكلام سعدي.

وكان أيضاً لمؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري شرف إصدار كتابين عنه: الأول بعنوان مختارات من شعر سعدي الشيرازي بالفارسية مترجمة إلى العربية، والثاني بعنوان مختارات من شعر سعدي الشيرازي بالعربية مترجمة إلى الفارسية. وذلك بمناسبة ملتقى سعدي الشيرازي.

ولد الشيخ الإمام المحقق أبو محمد مشرف الدين مصلح بن عبد الله بن مشرف السعدي الشيرازي في مدينة شيراز، واختلف في سنتي ولادته ووفاته، وهما على الأرجح ما بين (٦٠٦-٦٩١ هـ). توفي والده الذي كان يعمل في خدمة ولاة فارس أيام طفولته، ورعاه جده، وأرسله إلى بغداد ليدرس في المدارس العربية العضدية والنظامية والمستنصرية ويتعلم اللغة والأدب، وقد قسم المؤرخون مراحل حياته إلى أربع مراحل كل مرحلة ثلاثين سنة، وهي: الطفولة والنشأة، الدراسة، السفر والترحال، التأليف والتصنيف والعزلة والاعتكاف وقد ترك لنا منظومة البوستان في الأخلاق والتربية

والوعظ والتحقيق في عشرة أبواب وحوالي ٤٠٠٠ بيت من الشعر إضافة إلى قصائده العربية في حوالي ٧٠٠ بيت اشتملت على الغناء والمدح والنصيحة والرثاء، وتكونت قصائده الفارسية من الملمعات والمثلثات والترجيعات والطيبات والبديع والغزل القديم. وقد عاد سعدي إلى شيراز بعد سفر طال أكثر من ثلاثين سنة، وعمل في بلاط الأتابك أبي بكر سعد بن زنكي، وخلال ذلك أتم منظومة «بوستان» عام ٦٥٦هـ وأهداه له، ويشتمل على ثمانية أبواب في سيرة الملوك وأخلاق الدراويش وفضيلة القناعة وفوائد الصمت والعشق والشباب والضعف والشيخوخة والتربية وآداب الصحبة.

يقول أ.د فكتور ألكك في مقدمة الكتاب: «ندر أن تفاعلت أمتان عبر التاريخ في جميع حقول الحياة كما تفاعلت الأمتان العربية والإيرانية، ولاسيما في الحقل الثقافي، فمنذ العهد الأخميني مرورا بالساساني الذي سبق ظهور الإسلام والروابط قائمة بين الطرفين. إلا أن انتشار الإسلام في إيران أدى إلى اختلاط شديد بين العرب وشعوب إيران في السكنى والتزاوج والتعامل الاقتصادي والثقافي وسائر مناحي الحياة».

انخرط الشعراء الفرس في أول الأمر في نظم الشعر بالعربية فكان منهم اسماعيل ابن يسار وبشار بن برد وأبو نواس ومهيار الديلمي. وغيرهم. غير أن الشعوب الإيرانية التي كانت جزءا من المملكة الساسانية سابقا ظلت تتكلم بلغاتها ولهجاتها المحلية . إلا أن لغة من بينها عرفت بالفارسية الدَّرِّية بدأت تتشكل كلغة مميزة وتفاعلت مع العربية، وازدهرت في بلاط السامانيين ومشرق إيران ونبغ فيها شعراء مبدعون، وكان من الطبيعي أن يتأثر شعراء تلك اللغة الناشئة بالنموذج الكامل للشعر العربي، لكنهم تميزوا بالقصص الشعري وبعض الفنون وطوروا قوالب القصيدة بما يتفق والموروث الفني الإيراني. وكان أغلب هؤلاء الشعراء ينظمون القصائد والمقطعات بالفارسية والعربية. وظهر نموذج لهذا التفاعل في الشعر فيما عرف باسم الملمعات، أي أن ينظم الشاعر قصيدته بالفارسية ويلمعها بنظم أبيات منها بالعربية.

يشتمل كتاب مختارات من شعر سعدي الشيرازي المترجمة إلى العربية على ٦٢ نصاً شعرياً في الغزل والوصف والحكمة والمواعظ

لِمَ التناحرُ في الدنيا أيا عجباً
ممن يتاحر فيها وهي لم تدم

ما كان أعظمَ من لم يأبهوا أبدا
بخفة الترب منها شأن كل عَم
وكل من خُلقوا لاقوا مصارعَهم
طوبى لمن لم يجد منهم عن الحِكم

يعتبر سعدي إلى جانب فردوسي وحافظ أحد أعلام الشعر الفارسي، فغزله يتميز بالشفافية واللطف والجمال، وهو في حكمه ومراثيه وترجيعاته وغزله يصوغ أدق المعاني في أبسط الألفاظ والتعابير وأكملها بلاغة.

قالوا وقد لحوا في الوجه صُفرته
ما بال وجهك يبدو وجهَ أموات
فقلت، كلا، فوجهي صاغه ذهبا
أكسير عشق به أحيا مسرّاتي

أما نثره الأنيق في كتابه روضة الورد فهو نموذج للحلاوة والجاذبية، والرشاقة والتلوين في الموضوعات والحكايات والشعر والصور. إنه كالبستان فيه أفانين الزهر والنبات، ويعتبر سعدي أيضا مجددا في الشعر بالأنماط التي قدمها، وقد استخدم فيه المفردات البسيطة غير المعقدة، وقد نظم الشعر بالفارسية والعربية، واختلفت الآراء في شعره العربي، لكنه في غزلياته ووصفه وحكمه يهتم بالصورة والمعنى وجمال الأسلوب ورقته، وهو مغرم بالطبيعة شأن أغلب شعراء الفرس، كقوله في قصيدته « يا نديمي»

يا نديمي قم تنبَّه
واسقني واسق الندامى
خلِّني أسهر ليلي
ودع الناس نياما
اسقياني وهدير الرَّ
عد قد أبكى الغماما
وشفاهُ الزهر تفترُّ من الضحك ابتساما
في زمان سَجَع الطير على الغصن رخاما
وأوانِ كشف الور
د، عن الوجه اللثاما
أيها العاقل أفٌ
لبصير يتعامى

كان سعدي عالماً أديباً شاعراً ومعلماً، ويتميز نتاجه بالحس الإنساني الرفيع ونصرته للضعفاء والمظلومين، وبحرصه على الروابط الإنسانية بين جميع البشر، وهو في هذا يتمثل في شعره الحديث النبوي الشريف « مثل المؤمنين في توادهم وتعاطفهم وتراحمهم، مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» . يقول سعدي والترجمة للدكتور عبد الوهاب عزام:

بنو آدم جسدٌ واحدٌ
إلى عنصر واحدٍ عائدٌ

إذا مسَّ عضواً أليمُ السقام

فسائر أعضائه لا تنام

إذا أنت للناس لم تألم

فكيف تسمّيت بالآدمي؟

ومن الطبيعي لشاعر كان الإنسان وسعادته وحريته محورَ اهتمامه أن يخوض في أدبه وفكره في السياسة والعدل ومحاربة الفساد في عصر استشرى فيه الظلم والقهر والجوع وأكلت الحروب، من غزو خارجي وصراعات داخلية، فيه الأخضر واليابس، وهاهو في باب العدل من كتابه البوستان يورد على ألسنة الملوك السابقين نصائح في توجيههم لأبنائهم ولولاتهم في إدارة الدولة، يقول ما ترجمته:

الرعية كالشجرة، إذا نالت رعايتك

جنيت ثمارها بقدر رغبتك

فلا تقتلع جذورها وثمارها بغير رحمة

فإن الجاهل يوقع الحيف بنفسه

والرعية كالجذر، والسلطان كالشجر

والشجرة يا بني تستمد قوتها من الجذر

فإذا جرحتها، اقتلعت جذرك

وارع الأجير، من أجل نفسك

فإن العامل السعيد، هو الذي يأتي بعمل وافر

التمس للمذنب عذر النسيان

ولا تحرمه إن طلب الأمان

وينصح الحاكم أن يختار موظفيه ممن تتوفر فيهم صفات التقى والعفّة والأمانة، يقول ما ترجمته:

حكّم في الرعية من يخشى ربك

فإن العفيف عماد ملكك

والذي يمتص دماء الخلق من أجلك

هو من يفكر بالسوء بك

وينبغي أن يكون أميناً يرعى الله

فلا تأمن لأمين يخافك وحدك.

ويعرض للفساد ومعاقبة المفسدين وتأديبهم من الولاة والموظفين، يقول:

وإذا زلّ الكاتب في عمله

فلا تقطعنّ حبال أمله

ولا تعاقب المؤذي بأخذ أمواله فحسب

بل يجب اقتلاع جذوره من أساسه

ولا تصبر على عامل (والٍ) تمادى في بطشه

بل ينبغي – متى سمن – أن تسلخ جلده

ويحث الشاعر الملك على مكافأة المتقاعدين الذين أمضوا فترة طويلة في الخدمة، يقول:

زوّد قدر العلماء في خدمتك

حتى لا يغدر بهم من يتولّى بعدك

فإذا كان الهرم قد حال بين العمل وبينه

فإنّ يدك الكريمة لا تزال موجودة

يختلط في شعر أغلب شعراء الفرس

الغــزل العادي بالغــزل الإلهــي العرفاني، بحيث تقرأ القصيــدة من خلال منظارين، ومثــل هذا اختلف فيه الناس في تأويل شعر حافــظ، وسعدي يُعلي من شــأن الصوفية، وكلوستان فيه العديد مــن حكاياتهم ومنها هذه الحكاية وهي ترجمة محمد الفراتي:

« نظر ملك إلى طائفة من الصوفية بعين الاحتقار فأدرك أحدهم منه ذلك بالفراسة فقــال: أيها الملك نحــن في الدنيا أقل منك جيشاً وأهنأ منك عيشاً، وإنا وإياك في الموت سواء، وفي يوم القيامة أفضل منك عند الله، وأنشد:

سوى الخبز لا يلفى لأعظم فاتح
ولا لفقير إن تأملت مَطلبُ
وليس من الدنيا لمن مات منهما
سوى كفن، والموت ما عنه مهرب
وما دمت تبغي الملك سهلاً موطّأ
فلا تبغِ عرشاً، إن فقرك أطيب

فشعار الصوفية ثوب مرقع، وعباءة من الصوف، وأما شعارهم الحقيقي فقلب حيٌّ بالأذكار، ونفسٌ ميتة بالانكسار».

والأبيــات التاليــة لسعــدي الشيرازي نموذج للغزل الذي يقرأ على وجهيه: العادي والعرفــاني، والصياغــة الشعرية لمصطفى عكرمة.

لما حضرتَ أراني غبت عن ذاتي
كأنني راحـل منهـا لجنّـاتِ
كم ذا تمنّيت عنهُ أيّما خبرٍ
وجاء إلفي، فذاتي لم تعد ذاتي
كقطرة من ندىً قد صرت ساعتَها
ووجهكَ الشمس جفّت منه ذرّاتي
فرحت أصعد في الآفاق مرتقياً
ولست أدري متى أحظى بمرساة
وددت أني أرى المحبوب يطفئها
وحينما لاح أذكى نار آهاتي
خارت قوى قدمي عند الذهاب له
حتى مشيت على رأسي وراحاتي
لعلّ أذني وعيني حين أبصره
أن ترجعا لي وأن ترتدّ لي ذاتي
ما كان يرجو اصطيادي مَن أهيمُ به
لكن بنظرته صيّدته ذاتي
قالوا وقد لمحوا في الوجه صفرته
ما بال وجهك يبدو وجه أموات
فقلت كلاّ.. فوجهي صاغه ذهباً
إكسير عشق به أحيا مسرّاتي

ترجمت أشعار سعدي ونتاجاته إلى العديد من اللغــات الحية كالإنكليزيــة والفرنسية والألمانيــة والعربيــة والتركيــة والبولندية والروسية. فقد ترجــم أندريه دوريه جانباً من نتاجه إلى الفرنسيــة. وفريديش اكسن باخ وآدم أولثاريوس إلى الألمانية. وكتب عنه

الفيلسوف الفرنسي ديدرو، وشبهه الشاعر بايرون بالشاعر الغنائي الروماني كاتولوس. وتأثر به غوته. واقتبس من كتابه كلوستان الشاعر الفرنسي فكتور هوغو. واعتبره الشاعر الأمريكي امرسن شاعراً فذاً وقدوة. واعتبر الفيلسوف الأمريكي الكت نتاجاته على مستوى سقراط وأفلاطون ودانتي وشكسبير وملتون، وقد علقت الأمم المتحدة أبياتا من شعره على جدران مبناها في نيويورك لما فيها من معانٍ إنسانية سامية. وقد قام الدكتور محمد موسى هنداوي من مصر بوضع كتاب شامل عن سعدي وكتابه البوستان وقد خصص يوم ٢١ نيسان (أبريل) من قبل اليونيسكو منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة يوماً عالمياً للاحتفاء بالشاعر سعدي الشيرازي.

أخيراً فإن سعدي الشيرازي هو أحد الشعراء الذين نهضوا بحركة شعرية جديدة، وأعطوا للأدب الفارسي مذاقه الخاص المتفرد، وساهموا بإعلاء شأنه حتى تعدى حدود الوطن إلى الأوطان الإسلامية وإلى مصاف الآداب العالمية.

مراجع البحث

١- عبدالعزيز محمد جمعة (إعداد) سعدي الشيرازي شاعر الإنسانية. رابطة الأدباء في الكويت.

٢- د. أحمد مهدي دامغاني. سعدي شيرازي. مؤسسة البابطين، الكويت.

٣- د. فيكتور الكك (إشراف ومشاركة). مختارات من الشعر الفارسي. مؤسسة البابطين. الكويت.

٤- د. فيكتور الكك (إشراف ومشاركة) مختارات من شعر سعدي الشيرازي. مؤسسة البابطين. الكويت.

٥- سعدي الشيرازي. كلوستان (روضة الورد). ترجمة محمد الفراتي.

● من كلمة ألقاها كاتب المقال في رابطة الأدباء بالكويت.

جدلية قصيدة الحداثة..
المصطلح والمدلول

جهينة علي حسن *

ما هي الحداثة؟.. هل هي لفظة أخرى توشك أن تكون «المعاصرة»؟.. أم أنها تستجيب للصفة التي تعطى لنشاط إبداعي يوضع على باب «الطليعية»؟ إننـا لا نريـد أن ندخل في نقاش حول «مصطلـح» أو «مدلول» لهذه الصفة المفردة -رغم أن ذلك ضروري- ولكننا نشير إلى النتائج التالية:

١- إذا كانت حركة الشعر العربي الحديث استجابة من الشاعر الحديث للمتغيـر على صعيد المجتمع فقد «كانـت حركة الشعر الحر مقودة بضرورة اجتماعيـة محضة.. والحق إن بإمكاننا أن نعـد حركة الشعر الحر حصيلة

* باحثة سورية

(*) - العمل الفني: الفنان شادي العيسمي.

اجتماعية محضة تحـاول الأمة العربية أن تعيد بنـاء ذهنها العريق المكتنز على أساس حديث (نـازك الملائكـة- قضايـا الشعر المعاصر- ص٤٢).

٢- كانت ثـورة الشعر في صدر الإسلام قد استهدفت نقـل مضمون الفكر الجديد والحياة المعاصرة له إلى الشعر مع المحافظة على الـوزن، وكان المتنبـي والمعري قادرين -بعد ذلك- على إحداث تجربة أخرى أكثر وعياً.

٣- في العصرين، الحديث وصدر الإسلام كان التحديـث وسيلة الشاعـر للخوض في بنيان القصيدة العربية و(التجديد) داخلها، ولئـن كان تجديد المعـري والمتنبي تجديداً مضمونياً فقد كان تجديد الشاعر الحديث يشمل المضمون.

٤- لم يصل الشاعر الحديث في تجديده إلى ما أراد جوتفريد بن إذ قال: «إن الشعر هو الارتفاع بالأمور الحاسمة إلى لغة المستحيل على الفهم والغناء الكلي في أشياء تستحق ألا يقتنع بها أحد». ولا لقول الإيطالي مونتاله: «لو كانـت مشكلة الشعـر أن يكون صاحبه مفهوماً لما كتب أحد بيتاً واحداً من الشعر». ذلك أن القصيدة الأوروبية المجددة المكتفية بذاتها ككل لا يتجزأ، وليس من علاقة للنص بأحد سـوى تجربته المحضة لم تلق استجابة كبيرة مـن الشاعر العربـي الحديث لوعيه ذلك الجـذب الحضاري الحاصل بين بيئته والمجتمع الأوروبي الـذي يميل إلى الهيمنة فـكان لا بد لـه أن يقـاوم وأن يعي حدود التحدي والاستجابة.

٥- لا تكون حداثة القصيدة بمعاصرتها فقط بل أن تكون وفق شروطها هي لا شروط الناقد والقـارئ، إنها تجربة نابعة من ذات الشاعر إلى العام وليس عجباً أن تشذ بعض القصائد لتكون ذاتية تحمل همها الخاص، وليس شرطاً أيضاً أن تكون قصيدة الحداثة وفق سياق وزني محدد إذ إن حبيب بن أوس شاعر حديث أيضاً بما يفيـد عصره وما يفيد موسيقاه الشعرية مثلما هي حداثة أبي الطيب وأبي العـلاء والبياتي، فلكل شاعر رؤيته للعصر وإضافاته إلى القصيدة العربية وتجديده فيها.

٦- إن سحـر اللغة وإيقـاع المترادفات اللفظيـة فيها بما يعني الطبـاق والجناس يجب ألا يتقدم علـى مضمونها وألا تتقدم حركة الصورة الشعريـة على معناها، ذلك أن اللغـة ليسـت عاجـزة أن تعكس المعاني كمـا قال ديدور بل إن العـي في تلقي اللغة وفهم أسرارها إن فاعلية اللغة والقدرة على

امتـلاك دلالات التعبير فيها الجوهر الذي يميز المبدع- المحدث عن سواه.

شق عصا الطاعة الشعرية

يقول البيريس في «الاتجاهات الأدبية الحديثة» إن الرمزيين «حاولوا أن يوسعوا الشعر عن طريق الموسيقى وأن بول فاليري قد فعل ذلك بربط الشعر في فاوست بنشاطات مبدعة أخرى للفكر الإنساني كالهندسة المعمارية والرقص». وإذا كانت الرمزية كحركة مدانة في نجاحها أو في فشلها -بعد ذلك- لأنها سعت نحو المطلق التجريدي فقد حاولت التكعيبية بعدها كسر قانون الشعر القديم بالسعي نحو بناء عالم تجريدي جديد لكنها في تحركها هذا توزعت وتشتت لتسلم رايتها إلى السريالية التي كانت القفزة الثالثة نحو الغناء شعراً في سبيل السعي نحو المطلق والتي اصطدمت بعد ذلك بالتيار المستقبلي.

لقد صدر بيان المستقبلية في العشرين من شباط عام ١٩٠٩ في صحيفة الفيغارو موقعاً من مارتيني الذي حاول شق عصا الطاعة على حالة الانسجام في الشعر، بخلط الروح العلمية بالنص الشعري، وإضافة النترونات والإلكترونات المبنية أساساً على التجسيد الرقمي المفترض في الرياضيات والكيمياء للوصول إلى تلك الموازنة بين وضع القانون العلمي وتنفيذه على الطبيعة. لقد حاولت المستقبلية ذلك وحاولت قبلها الدادائية والسريالية والتكعيبية التدخل في شؤون الطبيعة شعرياً وبذلك سعى البشر إلى الوصول على حالة الترميز التجريدية وهو في طريقه إلى سعي آخر نحو بناء سعادة الإنسان على نحو أكثر علمية، أكثر تحدياً للمألوف، أكثر إغراقاً فيه عن طريق تحديه.

إن تلك الموازنة (الشديدة الاختلاف) بين التجسيد المحسوس والتجريد الساعي نحو المطلق تتطلب منا التفكير بهدوء سعياً وراء تلمسها في الأنواع الثقافية الأخرى. إن التجريد عند البعض أعلى آيات الإبداع في الفن فقد تطلب انتقال اللوحة التشكيلية من حالة الرسم العادي الناقل للأصل إلى حالة التجريد قروناً، وقد تطلب انتقال السينما من حالة التجسيد الكامل للحدث إلى الإيحاء بالحركة وبالموسيقى وبالإشارة المقصودة (تجريدياً)، باستخدام الكاميرا لتصوير أوراق غاب متساقطة على الأرض للإشارة إلى الزمن الغارب وقتاً أقصر من انتقال الرواية من حدث وتقنية «أشجار الغاب المقطوعة» لدوغوران إلى اللارواية

أو إلى رواية التقنية لا الدراما سعياً وراء التجريد.

إن الكلمة المكتوبة التي أمامك، هذه التي تراها بصمت تتشكل من عدد من الحروف التي تمثل كلمة تجريداً لفعل الكلمة المنطوقة. إن حروف كلمة «أمامك» الخمسة تتجمع لتعطي فعل الحركة إلى أمام ولكن الكلمةوحدها تجريد، سلخ لفعل الحركة عن مداه وإيقافه وسط ترابط منطقي من الكلمات الأخرى يعوزها في حالة القراءة الصامتة التجسيد بالصوت الناطق وبالحركة (الفعل) حيث ينتصب فعل التجسيد إلى التجريد المكتوب. هل نستطيع القول إن التجريد هو فن إزالة الزوائد وصولاً إلى الهدف («س» مقابل الاسم، و«ص» مقابل المعادلة الرياضية، و«ع» مقابل بيت شعري؟)



قد يكون ذلك وقد لا يكون. في الموسيقى تقوم النوتة بتجسيد فعل الأوامر التي ستعطى للآلة بوساطة الإنسان لأداء الصورة الصوتية المسموعة، وإذا كانت الموسيقى هي الصوت التجريدي الواضح لفعل الكلام فإنها كلام بلا حروف حيث اختار الإنسان

أن يلغي صوته ويضعه في اللحن. لقد حاول الشعراء في هذه المدرسة المحتجة أو تلك إلغاء الكلمة وصولاً لصيغة التجريد الأسمى فاستخدموا الكولاج مع الجملة الشعرية واستعانوا بالصورة وبالملصق ولكن الشعر وكل الأنواع الثقافية لا يمكن أن تصل إلى التجريد وهي في سعيها لتحقيق هدف، ذلك أن الهدف تجسيد لفعل وعند ذلك يكون التجريد دافعاً للتجسيد من جديد.

الرؤيا الإبداعية

في مقالة معروفة للشاعر الألماني رينيه ماريا ريكله نشرت تحت عنوان: «الصوت البكر» في كتاب «الرؤيا الإبداعية» قال: «في وقت من الأوقات عندما بدأت دراسة الشعر العربي الذي يبدو إن للحواس الخمس في نشأته دوراً متكافئاً متلازماً لفت نظري مدى قلة استخدام الشاعر الأوروبي المعاصر لهذه الوسيلة، بينما تنفرد بالسيطرة على كيانه حاسة واحدة هي حاسة البصر التي يتطلب منها فوق ما تستطيع». لم يكن ريكله يناقش حينذاك الشعر فقط بل تأثيرات الاكتشافات العلمية على مجمل حركة الإبداع وقد نشرت المقالة لأول مرة عام ١٩١٩، وفي ذلك التاريخ كان العالم قد أنهى منذ فترة وجيزة الحرب الكونية الأولى وكانت المجتمعات تتشكل من جديد بإدارة القوي المنتصر، ولم يكن للشعر أي دور في هذا، بل كانت الفنون بوجه عام متراجعة في تأثيراتها إزاء ما يحدث في الجسم العالمي، ولكن ريكله وجد في نفسه القدرة لأن يطرح موضوعاً كهذا يتعلق بطبيعة تأثير الشعر على القارئ وعلى السامع ليشيد عبر نصه بتجربة امتلاك المتلقي للشعر العربي المقروء والمسموع في آن ليرى أن في هذا اللون من الفن القدرة على التأثير الأفضل لإفادته من حاستي الإنسان السمعية والبصرية.

السؤال هنا: هل يتمثل أحدث الحديث من الشعر العربي (الآن) بتجربة الشاعر العربي القديم؟ أم أن القصيدة تقف عند العين فقط ولا تتعداها إلى الأذن؟ إذا كان الرد أن القارئ يستخدم الجهاز الأهم لفهم قصيدة اليوم (وهو الدماغ) وأنه يستبدل به كل الحواس، فالرد على ذلك أن الشاعر قد استخدم هذا الجهاز بكفاءة نادرة ولم يغفله أبداً. إن السؤال الأكثر حراجة للشاعر المعاصر هو «ماذا يعلق في الذهن من قصيدة اليوم بعد القراءة؟ هل يستطيع أحد أن يستذكر أبياتاً ويتأملها ويعيدها؟ أكثر الشعر المصنوع حديثاً يقف عند حدود العين ولا يتعدى الذهن وإلى اللسان فأين الأشكال؟ في

الشعر أم في القارئ؟ وماذا يعني كل فن جميل إذا تجاوز الإنسان ولم يكن من أجله، بل من أجل إرضاء نوازع الشاعر ذاته؟ يقول برادلي (ص١١٢ من الصورة الشعرية) ما نصه: «إذا أردنا للقصيدة أن تكون شيئاً عظيماً فيجب أن تكون ذات علاقة بالحاضر ومهما يكن موضوعها فيجب أن تعبر عن شيء حي في الذهن الذي تصدر عنه والأذهان التي تتلقاها وأينما يكن جسمها فيجب أن تكون روحها». وإذ يستعين مؤلف الكتاب الناقد دي لويس هذه العبارة في فصل «الصورة الحية» فإنه يشير في الهامش إلى قول الناقد ماثيو أرنولد عند خلق قطعة أدبية فذة فلا بد من توفير قوتين: قوة المرء وقوة اللحظة، وذلك كلام يركز على التبسيط الذي قاله برادلي فهل يتمثل شاعرنا ذلك وهو يكتب قصيدته؟ يقول دي لويس في طبيعة الصورة الشعرية في ص٢١ من الواضح أن الصورة -الشعرية- يمكن أن تستقي من الحواس أكثر من استفادتها من النظر إذ إن (كلير) يخاطب السمع وكذلك النظر عندما يصف (طائر الكركي) بقوله:

تغير صرختها الحزينة المتقطعة خلال
رحلة طويلة إلى السماء الكئيبة

ويلامس جونسون حاسة اللمس في:
هل شعرت بصوف السمور
أو سبق أن أحسست بريشة البجعة؟
ويداعب تنيسون أحاسيس الشم والسمع في:

وكثيراً ما تغذي الوردة القرنفلة.. بطيب الصيف نسمات الهواء المترنمة

إذن: هل نتقن التعريف إذا قلنا إن الصورة الشعرية هي رسم قوامه الكلمات وقد لامسته صفة حسية؟ من الواضح هنا أن القارئ الكريم قد حدس ما رميت إليه وأنا أستعير هذه النصوص، وحدس معي أيضاً نسبة هذا التعارض بين هذا الرأي ورأي ريكله الخاص بالشعر العربي، ذلك أن دي لويس قد تحدث عن تأثير الشعر على الحواس بعامة وهو يبحث في الصورة الشعرية لكنه يأخذ تأثير المقاطع الشعرية على الحواس ملاحقاً استخدام الحواس في تمثل الشعر وفي معاونة متذوقه على تمثل القصيدة، وذلك ما قصده ريكله عند حديثه عن الشعر العربي الذي يقف اليوم فارساً بلا جواد فقد انتزع منه الشاعر الحديث تكامل الصورة وعمق تأثير القصيدة على الإنسان.

صياغة النص

كيف يمكن للمبدع أن يصوغ نصه الشعري وهو يعرف حجم قدرته الذاتية على توصيل الهدف بالكلمة؟ على أساس هذه «القدرة» في التوصيل تنبني مهارة الشاعر وتأخذ حجمها ودرجتها والاختلاف يتم بين شاعر وآخر على أساسها فالجميع يعرفون حروف اللغة ولكن العبرة في كيفية استخدامها. إننا لا يمكن أن نختلف حول دقة الفقرة السابقة ولكن الذي نختلف عليه هو الموقف من القارئ والمستمع، موقف المبدع من المتلقي فهل نجد ذلك التواصل الحميم بين الشاعر وسامعيه ومتذوقيه؟

هل وضع شاعر اليوم في مهمته الانزواء في الأوراق الملونة مسترخياً مع مستهلكه أمام مدفأة المنزل أم أنه ما زال على حيويته باعتباره الصوت الإبداعي الأول الذي اعتاد أن يواجه القرّاء في ساحة عامة ويثير عواطفها؟ إننا نستهلك شعراً و«نستهلك» مسلسلات فهل بقي من صنوف الإبداع في مخيلتنا ما يطرد أحداث مسلسلات التلفزيون المصنوعة في أوروبا مرتدية ثياباً عربية؟ كيف تستطيع القصيدة أن تستعيد طاقتها على الدخول الدائم في الأدمغة؟

إن تجربة المبدع ملك القارئ أخيراً رغم أنها ملك المبدع أولاً، وهنا ينبغي أن يحرص طرف المعادلة الأول على حسن تأثيره على طرف المعادلة الآخر. إن محاولة الشعر الدائبة للتخلص من جلده الموسيقي المتعارف عليه ما هو إلا محاولة للإبهار الشكلي فقط بل لضرورة البقاء متوهجاً -كنوع أدبي- في عين وذهن القارئ مع الأخذ بظروف التغيير الثقافي- الاجتماعي من عصر لآخر. وإذا كان الشعر يقود دوماً عمليات التغيير في البنية الشكلية ساعياً لأن يتشكل من جديد فإنه يفعل ذلك لوجود تغيير حضاري أيضاً وهو بذلك يقصد القارئ أولاً لأنه ينشد حاجته لتنويع إيقاع هذا الغناء الثقافي والوصول به إلى إيقاع العصر.

دور المؤسسات التربوية في دعم الحركة التدبيرية[1]

منيف محمد وحود ※

يرجع اهتمام السلطات المحلية بشؤون التربية إلى عام ١٦٤٢ــ ١٦٤٧م، حينما أصدرت مستعمرات (ماساتشوستس قوانين تطالب فيها كل مدنها بإنشاء مدارس لتعليم أبنائها القراءة والكتابة والديانة)[2]. وكانت تتقيد هذه المدارس الدينية عادة بالمناهج السائدة في الإقليم الذي تعمل فيه، مع إضافة التربية الدينية. وكانت تملك هذه الكنائس التدبيرية وتدير عدة مئات من المعاهد والكليات والجامعات في الولايات المتحدة الأمريكية، ففي عام ١٩٨١/١٩٨٢م بلغ عدد معاهد التعليم العالي التي لها صلة بالكنائس

※ كاتب وإعلامي سوري.

(١) - العمل الفني، الفنان علي الكفري.

(١٩٧٨ معهداً، من بينها ٧٢٢ معهداً تم تنظيمها باستقلالية تامة من قبل الكنائس وخاصة البروتستانتية منها التي ملكت أكثر من ٤٥٠ معهداً)[٣].

كما يبرز تصاعد دور الكنيسة وتأثيرها في المجتمع واتساع مدى نمو التعليم الديني، سواء على شكل زيادة عدد المدارس اليومية أو في عدد التلاميذ الملتحقين بها، ففي عام ١٩٨٠م بلغ (عدد المدارس الدينية ١٨ألف مدرسة تضم أكثر من مليوني تلميذ بينما كان عدد المدارس الدينية اليومية لا يزيد عن ١٢٣ مدرسة تضم ١٢ألف تلميذ)[٤]

وانطلاقاً من المثل القائل المنقول عن ابن عبد البر القرطبي (إن التعليم في الصغر كالنقش في الحجر، وإن التعليم في الكبر كالكاتب على ظهره)[٥]، فإن تعليم هذه الأفكار للأطفال في الصغر تساعد على ترسيخها في أذهانهم وعقولهم في الكبر ومن الأمثلة على ذلك وليس على سبيل الحصر فمنهم بلفور الذي تأثر بتربيته عندما كان صغيراً فسعى في كبره لتحقيق ما تعلمه في مدرسته، لذلك ساهم في وعد اليهود في إقامة دولة يهودية في فلسطين.

لقد أرادت التدبيرية تنشئة جيل صهيوني يكمل الحرب المستمرة ضد العالم الإسلامي فهمت على جعل الوهم حقيقة والخرافة واقع ملموس لكل الوسائل ومن أهمها ما ابتكرته العقلية الصليبية الصهيونية من إعلانهم في جريدة اللوموند عن لعبة ستكون لعبة أطفال لعام ١٩٨٥م من دون منافس، واللعبة (مصنوعة في إسرائيل وهي عبارة عن (ماكيت) مكون من أجزاء، يقوم الطفل بتجميعها وتركيبها بسهولة لتكوين أنموذج لمعبد القدس الثاني (بنسبة ١:٣٧٤) أو هيكل سليمان)[٦] فإن اليهود يلجأون إلى مثل هذه اللعب بالنظر إلى تأثيرها التربوي على الصغار.

وهذه السياسة التربوية تكشف عن نواياهم الخبيثة التي تهدف إلى هدم المسجد الأقصى لإقامة ما يسمونه (المعبد الثاني) وهم مصممون على جعل الخرافة حقيقة واقعة بكل الوسائل ومن أهمها تنشئة جيل يهودي ليكمل الحرب الدينية المنسية في العالم الإسلامي.

والالفت للنظر أن هذا الإعلان كان موجهاً للكبار والصغار كما يتوضح ذلك من خلال صورة الإعلان. حيث أظهرت بحوث استطلاعية عديدة (انحياز غالبية المعلمين والمدرسين في المدارس الأميركية (بمراحلها المختلفة) إلى وجهة نظر الصهيونية والكيان

العنصري. وقد اقترن لديهم اسم العرب والفلسطينيين بصفات تدل على الكراهية والازدراء والإرهاب..إلخ[7]، فيملأ المعلم في أذهان تلاميذه تلك الكراهية نحو العرب والمسلمين.

وتضيف هالسل سبباً آخر لتأثرها بعقيدة القدرية الصهيونية فتقول: إن من أسباب معرفتها لها (أنها في أثناء صباي كنت أستمع إلى المبشرين وهم يربطون الكتاب المقدس بأعداء الله. استمعت إلى قصص مجازية وروحانية وأسطورية حول يأجوج ومأجوج، من دون تحديد مواقع يمكن رؤيتها على الخريطة).[8]

ولعل أبرز التأثيرات الأوروبية، على التعليم الأمريكي، خلال القرن التاسع عشر، (إنشاء مدارس الأحد[9] التي أقتبس نظامها من انكلترا).[10]

والجدير بالذكر أن هذه المدارس انتشرت لغرض (نشر التعليم المسيحي).[11]

وقد برز أثر تربيتها على هالسل منذ صغرها عندما كانت تتردد على مدارس الأحاد، التي تضمنت مناهجها كتباً كما تقول: «صوراً ملونة عن مناطق بعيدة وعن رجال ملثمين يلبسون قفاطين فضفاضة، وكنت أستمع إلى قصص العهد القديم حول استيطان العبرانيين في فلسطين».[12]

إن التربية تتوجه إلى ذهن حر حين تعرض عليه الأفكار يمكنه أن ينقدها ويقبل بها أو يرفضها ولكنه كان يريد غرس بعض الأفكار في ذهن الطفل بغض النظر عن موافقته، فإن السلوك التربوي الشرير الذي بعثه الصليبيون الجدد لم يقتصر على صليل السلاح ولكنه كان قبل كل شيء شراً ثقافياً. فالخطر ليس في الفكر الديني وإنما بثقافته اللاحقة التي نحت بآليات سياسية، وليس عقليات الدين، ويؤكد هذا الرأي سياسة إسرائيل التهويدية في كتب الاجتماعيات المقررة في المرحلة الإلزامية في النقاط التالية: (أولاً: إيهام الطالب العربي بأن فلسطين أرض يهودية منذ القدم والعمل على طمس معالم عروبتها، وتظهر هذه الناحية في جميع مواد المنهاج وتعبر عنها كتب الاجتماعيات بعدة طرق، منها:

- استبدال أسماء الأماكن والأنهار بأسماء عبرية.. مثل صفات بدل صفد.
- محاولة إظهار علاقة تاريخية بين الأماكن الجغرافية في فلسطين والعبرانيين..
- توجيه الطلاب لما يوهم بأن فلسطين

يهودية منذ القدم وأن اليهود كانوا يقطنونها طوال العصور..

ثانياً: تهيئة نفسية الطلاب العرب لنوايا إسرائيل التوسعية ثم إدخال في روح الطالب بأن هذا التوسع أمر طبيعي).[١٣]

ويبدو أيضاً في تبدل في الرؤية حول الإسلام منذ أحداث أيلول ما بين اتهام الفكر والفقه الديني بالإرهاب، فإننا لا نعاني خللاً بالعقائد الدينية وإنّما بثقافتنا حولها، لقد نشأ تسميم العقل الأوروبي، كما شوه قادة الأوروبيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة في الغرب. في ذلك الحين استقرت الفكرة المضحكة في عقول الأوروبيين من أن الإسلام دين شهوانية، وأنه تمسك بفروض شكلية وليس تزكية للقلوب، لما بقيت هذه الفكرة حيث استقرت وفي ذلك الحين أيضاً (نبذ الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.. بقولهم كلبي[١٤]).[١٥] لقد بقيت هذه الفكرة



مسيطرة على عقول كثير من الأوروبيين ولا سيما في وقتنا الحاضر.

فقد تخيل طفلاً قد ربّي منذ أيامه الأولى تربية منظمة على سماع ألحان موسيقية تامة الأداء، إن هذا الطفل يشبّ وأذنه متعودة تمييز الأنغام والإيقاع. وإذا لم يصبح هذا الطفل في كبره قادراً على التأليف الموسيقي فإنه على الأقل يصبح

قادراً على فهم أعقد أنواع الموسيقى كذلك الحال في هذه المدارس الدينية، التي تحشو أذهان أطفالها بتلك الأفكار الغريبة.

وكان دور هــذه المدارس تشكيل طابع الطبقــة الحاكمــة في بريطانيــا وأمريــكا العظمى وصياغتــه. وقد اشتمل نظام هذه المدارس على وجبة يومية من التعليم الديني والعبادة المشيخية والدراسات الكلاسيكية، التي سيطــرت على أذهــان تفكيره لدرجة أصبحت فكــرة الحلم مشروعــاً يسعى إلى تحقيقه، لذا فقد شكلــت (مواعظ بيبودي اليومية في أبرشية غرتُن في ساعات الصباح المبكــرة، والتوجهات الــواردة في حصصه الدرسيــة الدينية أساس تأملاته اللاهوتية والأخلاقية بعد بلوغه سن الرشد).[16]

ولقــد بيّن بعضــ العلمــاء الغربيين أن ظهور التطرف لدى هتلر إنما يعود لدراسته لبعض الأفــكار الغيبية والعقائد الخرافية، فقــد ترعرع هتلر كطفــل في النمسا (على قراءة الروايــات البطولية الشعبية للفرسان التيوتيونيين).[17]

واللافــت للنظــر أن معظــم المدارس الإنجيلية في الولايات المتحدة تدرس النظام الدينــي ونظرية هرمجــدون استنــاداً إلى دال كــراولي،[18] الذي بــين عمق تأثير هذه الجامعات والمدارس على الأجيال القادمة فقال: «إنه ما بين ٨٠ و٩٠ بالمئة من الأساتذة والطـــلاب يدرســون سكوفيلــد ويؤمنــون بالخلاص وبنار هرمجدون النووية».[19] وإن كان معظم التلاميذ الإنجيليين يدرسون في منازلهم حيث بلغ عددهم حوالي نسبة ٧٥٪ من عدد الطلاب.

إن هذه التربية الدينية تبرز نموذجاً لدعوة تلك الديانــات السماويــة لايديولوجياتها، وكنتيجــة واقعيــة لاختلاف فهــم الإنسان لقضايــا الغيب الذي هــو العامل المشترك لكل الديانــات بل العامــل الأساسي فيها. ونلاحــظ انعكاستهــا الإيجابية في المجتمع ويتحقق هذا عندمــا تتوجه خطبة الجمعة مثــلاً إلى الجميع وفق القواســم الإنسانية المشتركة وأولها معرفة الله وطاعته وترسيخ القيم الأخلاقية الإيجابية وتتوضح الصورة الإيجابية عندما تكون مدارس الأحد متسعاً للجميع ضمن وظيفتهــا الاجتماعية كأحد حقــول التربية لجيــل يبحث عــن المعرفة التــي لا تقف عنــد حدود المعتقــد، وإطار الاستيعاب طاقات جيل لا لون له سوى عمره الذي يوحد مفاهيمه وطاقاته لبناء مستقبله المشترك، وفي دراسة علمية ميدانية قام بها الباحث العربي الدكتــور ميخائيل سليمان

ونشرت تحت عنوان (صورة العرب في عقول الأمريكيين)، التي وضحت دور الصحافة والمدارس في ترسيخ معاداة العرب فقال: «إن الكتب المدرسية الأمريكية المقررة في المدارس الثانوية في الولايات المتحدة الأمريكية ظهرت صورة المواقف الداعمة للكيان الصهيوني».[٢٠] فتقوم المناهج الدراسية الأمريكية بتزييف تاريخ فلسطين واقتصاره على الوجود اليهودي فيها، فيشير أحد الفلسطينيين إلى الأمريكيين والأصوليين حيث ينكرون الوجود الفلسطيني في فلسطين، وكأن فلسطين حق لليهود وليس للعرب حق فيها وذلك من خلال قوله: «أن فالويل وأتباعه يقيمون صرح المسيحية على قصص الأرض المختارة للشعب المختار، كما وردت في العهد القديم، يتظاهرون وكأننا لسنا هنا».[٢١]

ومن المناهج التي ساعدت على نشوء هذا الفكر التدبيري أدب الأطفال الذي ترك انطباعاً في عقول الشباب في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وقد عبر عن تأثره من ذلك عضو مجلس الشيوخ الأمريكي عن ولاية ماساتشوستس هنري كيت لودج في خطاب ألقاه في عام ١٩٢٢م قائلاً: «إنه قرأ قصص ولتر سكت مثل (أيفنهو Ivanhoo) وتاليسمان عندما كان صبياً، وإنه إعجاباً بالصليبيين الذين حرروا القدس من براثن الحكم الإسلامي».[٢٢]

إن للقصص دور هام في حياة الشباب الأمريكي وبخاصة لدى رجال السياسة، ويتوجب علينا ألا نشك في العقل الشعبي أكان قابلاً للاستثارة بالقصص والحجج الإعادية، غير أن جيلاً من اليهود الأمر كان مازال عاكفاً على (قراءة سنكلير لويس لم يعد مستعداً للعمل على أرض (المسيحية الشعبية Popular Christianity).[٢٣]

وقد كتبت أول رواية صهيونية في تاريخ القصص الإنكليزي، جورج إليوت عام ١٨٧٤م روايتها المشهورة (دانييل ديروندا)، التي تتحدث عن أفضلية اليهود شعب الله المختار عن بقية الأمم وتتكلم عن (إمكانية وجود أنبياء وقادة بين اليهود، على غرار العهد القديم).[٢٤]. وتبدو فيها الشخصية اليهودية والتراث اليهودي في مجدهما، فديروندا ورث نفسية أبيه وعقلية جده، مأسور برغبة غيبية في التعرف على اليهود، وهو يسمع عن عذاب أمه الأميرة، الذي تحول إلى مرض عضوي غريب، فيفسره رفضها لأن تمنح ابنها شخصية يهودية، وذلك بسبب خيانتها للدم اليهودي بزواجها

مــن مسيحي روســي. فتبــدو الرواية كلاً عضوياً بالطريقة التــي تتعقب فيها جورج إليــوت تأثيرات هـذين الشعبــين الإنكليزي المسيحي واليهودي اللذيــن يمثلان نصفي الروايــة. ويتجلــى ذلك من خــلال موقف ديروندا من الصراع الــذي يعيش فيه، بين ما تربى على العادات المسيحية وبين أصوله اليهوديــة، ويكون واضحاً في جواب ديروندا عــن سؤال أمه الساخر عما إذا كان سيهجر كل ماهــو إنكليزي، فقال: «هــذا مستحيل لا يمكــن نــزع تأثــيرات تربيتــي. لا يمكن للتعاطفــات المسيحية التي نشــأت فيها أن تموت في نفسي».(٣٥)

ولأجــل ذلك ركــزت التدبيرية في تعليم أولادها علــى نظرية التكويــن وأكدت بأن الاحتباس الحراري مظهر من مظاهر عودة المسيح.

ومن هذا الجواب نلاحــظ آثار التربية الدينية في الصغــر. ولأجل تلك الغاية ركز أهم رواد التربية الأمريكية عاموس برونسون ألكوت علــى آداب الأطفال فقد ألف كتاب (محادثات مع الأطفال حول البشارة)،

وحاول أن يركز في أفهام الأطفال مفهوم البشــارة. حيث تجدر الإشــارة أن البشارة تعني (الأنبــاء السارة عــن المسيح ومملكة الرب والخلاص).(٣٦)

ولم يقتصــر الأمــر عنــد القصص بل تعــداه إلى القصــص الشخصيــة المنبثقة من التجــارب الذاتية، التــي تجد طريقها إلى أذهان الأطفــال لأن هذه القصة تكون مرتبطة بالواقع وهــذا ما ييسر فهمها فلا تحتاج إلى إيضــاح أو توضيح ويبن التربوي الأمريكي وليم جيمس أثر هذه القصة على من يستمعهــا فقال: «إن التجربــة الدينية التــي تبدو تأكيــداً للثقة، تأتــي غالباً على شكل إلهام فردي وشخصي، ولعل أحسن ما يمكن أن تجربة لولادة الثانية هو من خلال القصص الشخصية».(٣٧)

وأسست الكنيســة الأمريكية الجامعات بغية تحقيق غايتها وتعليم الأجيال الملتحقة بها على أسس مبادئ الفكر التدبيري وتوفير التعليــم الدينــي، وقد كان مــن أشهر هذه الجامعات وأوائلها:

١- جامعــة هارفــارد Harvard University،

أسســت في ١٦٣٦م التي أسست (بهدف تثقيف القساوسة البيورتان).(٣٨) والتي كانت قد منحت أول شهــادة دكتوراه بعنوان اللغة العبرية هي لغة الأم الأصلية. وكذلك جامعة ييل Yale في عام ١٧١٠م.

٢- كلية الحرية المعمدانية Liberty Baptist College:

وقد أسسها فالويل في عام ١٩٧١م كلية في مدينته التي تقع في كنيسته، التي أسماها كلية لينشبرغ المعمدانية، ثم أبدل اسمها إلى جامعة الحرية المعمدانية ثم تحولت إلى جامعة الحرية. وهي تتألف من عشرات الأبنية على أرض تتجاوز عشرات الهكتارات، وتتكون من أربع كليات لاهوتية وأكاديمية، ويتابع آلاف الطلاب دراستهم الدينية في الجامعة فيتخرجون ليعملوا وعاظاً في الكنائس الأصولية، وقد بلغت موازنة هذه الجامعة (عام ١٩٨٤م ٣٠مليون دولار ورصد ١٠مليون دولار لأبنية جديدة).[٢٩]

ويتعلم الطلبة من خلال هذه المناهج المفاهيم الصهيونية لمسائل إسرائيل واليهود، مختلطة بدعاوى وذرائع سياسية واستراتيجية معاصرة، تقدم تعليماً عاماً، وتوفر مناخاً دينياً مسيحياً[٣٠] لطلبتها. وتشمل برامج الدراسة فيها العديد من التخصصات، من بينها (العلوم العسكرية، والتربية، واللاهوتية والعلوم الاجتماعية والسياسية.. وتمنح هذه الجامعة دبلوم الدراسات اللاهوتية أو الكتابية).[٣١] ووضحت المطبوعات التي تصدر عن الجامعة بأن مبادئ الدراسة فيها، تشمل الإيمان بالقدوم الثاني للمسيح ومبادئ الألفية.[٣٢]

وتبرز أهمية جامعة الحرية أن عدداً كبيراً من الأشخاص المرموقين من حقول المجتمع ألقوا خطاباً في هذه الجامعة ومنهم الرؤساء ريغان وبوش وكنيدي وغيرهم من الزعماء السياسيين. ولدى فالويل من رجال الدين والتابعين له من أكثر من ١٢٠٠٠٠ واعظ وهم يدعمون سياساته الدينية والسياسية والاجتماعية. ولم يقف الأمر عند حدود جامعة الحرية بل كانت تقوم مؤسسات كبيرة ونافذة بتدريس العقيدة القدرية، بما فيها كلية اللاهوت في دالس - حيث درس هنول لينديسي- ومؤسسة مودي الإنجيلية في شيكاغو والكلية الإنجيلية في فيلادلفيا، والمعهد الإنجيلي في لوس أنجلوس، وحوالي ٢٠٠ كلية ومعهد آخر وكلية جوب جونز. وعندما يتخرج هؤلاء الطلاب (يتبوؤن مراكز كهنوتية. ويبشرون في كنائسهم بعقيدة سكوفيلد أو يدرسونها في مدارسهم الإنجيلية الخاصة).[٣٣]

٣- معهد أركنساس لدراسات الأرض المقدسة:

يعد من أشهر المعاهد المتصهينة يوجد مقره في شيروود. وذلك باعتباره كلية

متخصصة ويمنــح شهــادات جامعية غير معتمدة حول تاريخ الشرق الأوسط و(تطلب أبرشيات الميراث الإبراهيمي في هيوستن، من المسيحيين من أن يصلّوا أيام السبت وأن يلتزموا بالاحتفالات اليهودية).[٣٤]

ولم يكتــف نشاط التربوي علــى أمريكا بل أصبح البعض من المبشرين من الولايات المتحدة في تلك الفترة على صلة وثيقة تماماً مع العــالم العربي، وبدؤوا في ترسيخ عادات وتقاليد في تثقيــف وتعليم العرب المحليين. فأسســ البروتستانــت في الولايات المتحدة بعثــات تعليميــة علــى امتــداد الأناضول وسورية، ابتداءً مــن منتصف القرن التاسع عشــر، أصبحــوا مدافعيــن نشطيــن عن استقــلال العرب. ومن هــؤلاء البارزين من البروتستانــت في الولايات المتحــدة أولئك الذين أسســوا الكلية السورية البروتستانتية Syrian Protestant Church. التــي أعيــد تسميتهــا فيما بعد باســم الجامعة الأمريكيــة في بــيروت، التــي قامت بتوفير فرص التعليم، وأسهمــت (في زرع المفاهيم الأوروبية للقومية التي شكلت وقود اليقظة العربية).[٣٥] وقد تطــورت بعد ذلك شبكة من تلــك المدارس لتضاهـــي أي أمة غربية فساهمت تلك الجهود التبشيرية التعليمية، في تأسيس مدارســ منفصلة للبنين في رام الله بفلسطين.

ولم يتوقف الأمر عند المدارس والجامعات بل تعداه إلى المخيمات الكشفية عند الأطفال وكانت تتم تلك المخيمات تحت عنوان «The Christ Coming Soon» وكانت تشرف على تلك المعسكرات القس بيكي فيشر التي كانــت تسعى لإعداد جيشــ الله من خلال أولئك الأطفال.

ومن جملة ما تضمنته تلك الأقوال التي ربت الأطفال عليهــا هي قولها «إن الناشئة لديهم التزام بقضيــة المسيح كالتزام أولئك بقضية الإسلام».[٣٦]

ومن تلك الشحنات العاطفية التي كانت تؤثر بها علــى عقول الأطفال تأكيدها على لحظة تحقيق تلك النبوءة، واللحظة لتحقيق تلك الوعود في استعادة الأرض فلسطين.

وقد تجلى أثــر هذه المعسكرات واضحاً على تربية الأطفال لدرجة أن الطفلة «هيفي مايتــا المسيحي» فضلــت الموسيقى الدينية على حفلات الروك، تلك الموسيقى التي كان يترافصــ على أنغامها الأطفال مع معلمتهم بيكي وألحان الأرغن ومنها التالي:

الله	الله	الله في صهيون
الله	الله	الله في صهيون

الله الله الله في صهيون
سيأت النبوءة
سأنطق بما تريد
سأنطق بما تريدني أفعله
باسم يسوع المسيح(٣٧)

وتوسعت عظات المعلمة لتؤثر عليهم من خلال نظرية هرمجدون وعودة المسيح فقامت بتعليمهم نظرية التكوين وربط هذه النظرية بمفهوم الإيسكاتولوجيا الغربية فربطت تاريخ الخلق- جنة عدن، كان منذ ستة آلاف سنة. وتعليم أبنائهم بأن الأمة الأمريكية تأسست على القيم المسيحية اليهودية.

ولا يخفى علينا شدة تلك الأفكار المتطرفة على الأطفال حيث كانوا يعلنون بأنهم مستعدون ليكونوا في صفوف جيش المسيح وأنهم مستعدون ليخوضوا الحرب في سبيل عودة مخلصهم.

إن هذا الأمر بدى واضحاً لدى المسلمين كذلك من خلال «الكتاتيب» التي عرف عنها ترسيخ العقيدة الدينية في عقول كثير من الأولاد المسلمين وهو الذي ما يساهم إلى حد كبير في نشوء الأصولية المتطرفة.

الهوامش

١- التدبيرية: هي كنيسة نشأت في منتصف القرن التاسع عشر على يد القس جون درابي في الولايات المتحدة والتي تتخذ من نظرية هرمجدون وعودة المسيح أيديولوجيا أساسية لها في دوغماتيتها. وإن كان لهذه العودة الثانية للمسيح من شروط أهمها عودة اليهود إلى فلسطين وإقامة دولة إسرائيل فيها تمهيداً لحدوث معركة هرمجدون.

٢- علي، عيسى وحلاق، محمد: التربية المقارنة لطلبة دبلوم التأهيل التربوي، (جامعة دمشق، مديرية المطبوعات الجامعية، ٢٠٠١م)، ص ٧٩.

٣- الحسن، د. يوسف: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي، (بيروت- مركز الدراسات الوحدة العربية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ص٧٢.

٤- المصدر نفسه.

٥- جميل، بديع: صفحات مشرقة في التربية العربية، (الحسكة، دار بلقيس، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٨١.

٦- مجلة الأمة القطرية: جمادى- ١٤٠٥هـ ،ص٤٠٢.

٧- د. الجراد، خلف: أبعاد الاستهداف الأمريكي، (دمشق- بيروت، دار الفكر،ط١، ٢٠٠٤م) ص١٨.

٨- هالسل، غريس: يد الله، (ترجمة: محمد السماك، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص١٣.

٩- ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، التي بدأت بالانتشار منذ عام ١٧٨٠م، على أيدي الصحفي روبرت رايكنز الذي أراد تنبيه الرأي العام إلى ضرورة تعليم هؤلاء الأطفال. وقد هدف من إنشاء مدارس لتعليم الأطفال الذين يعملون في المصانع طيلة الأسبوع. علي، حلاق: التربية المقارنة لطلبة دبلوم التأهيل التربوي، ص١٠٨.

١٠-المصدر نفسه.

١١-المصدر نفسه.

١٢-هالسل: النبوءة والسياسة، (ترجمة، محمد السماك، بيروت، دار النفائس، ط٥، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص٣٧.

١٣-بشور، منير- يوسف مصطفى الشيخ خالد: التعليم في إسرائيل، (بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، د.ط، ١٩٦٩م)، ص٢٠٨-٢٠٩.

١٤-وهي بالألمانية Mahound فوازن بين صورة Mohamed وصورة Mahound، إن ما ضمير الملك المتكلم (ضمير جر) وهاوند Houned من Hund الجرمانية بمعنى الكلب وقد كان أولئك النابزون يتلاعبون بظاهر اللفظتين: ماهومد وماهوند.

١٥-أسد، محمد: الإسلام على مفترق طرق، (ترجمة: د.عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط،١٩٧٨م)، ص٥٨.

١٦-مركلي، بول: الصهيونية المسيحية (ترجمة: فاضل جتكر، دمشق، دار قدمس، ط٤، ٢٠٠٣م)، ص٢٠٧.

١٧-مارسن، جيم: من يحكم أمريكا بالسر (ترجمة: منير أدلبي، دمشق، دار الأوائل، ط١، ٢٠٠٤م)، ص٢٢٧.

١٨-وهو قسيس في واشنطن، الذي كان أبوه عضواً للمؤتمر الدائم للمذيعين الدينيين الوطنيين.

١٩-هالسل: يد الله، ص٥٣.

٢٠-الجراد: أبعاد الاستهداف الأمريكي، ص١٣.

٢١-هالسل، غريس: يد الله، (ترجمة: محمد السماك، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص٦٢.

٢٢-كرستسن، كاثلين: فلسطين في العقل الأمريكي، (ترجمة: مفيد عبدوني، دار قدمُس، دمشق، ط٢، ٢٠٠٣م)، ص٥٣.

٢٣-المصدر نفسه.

٢٤-الراهب، هاني: الشخصية الصهيونية في الرواية الإنكليزية، (منظمة التحرير، مركز الأبحاث- وزارة التعليم العالي في سورية، د.ط، ١٩٧٤)، ص٥٨.

٢٥-الراهب: الشخصية الصهيونية في الرواية الإنكليزية، ص٧٣.

٢٦-شعبان، فؤاد: من أجل صهيون، (دمشق- بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص٣٦٠.

٢٧-هاي، بيتر: موجز تاريخ الأدب الأمريكي، (ترجمة. هيثم حجازي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، د.ط، ١٩٩٠م)، ص٥٦.

٢٨-هالسل: يد الله، ص٤٥.

٢٩-هاي: موجز تاريخ الأدب الأمريكي، ص١٠.

٣٠-واللافت للنظر أن مطبوعات هذه الجامعة تشير إلى أن الدراسات الدينية تدخل في جميع التخصصات. فهناك سبعة مقررات تعليمية دينية مطلوبة في كل التخصصات الجامعية وهي مقررات إجبارية ليست اختيارية، وهي تضم الآتي: (مقررين تعليميين في العهد القديم، مقررين تعليميين في العهد الجديد، ومقررين تعليميين في اللاهوت (Theology) ومقرراً تعليمياً في مذهب العصمة الحرفية (مذهب من مذاهب البروتستانتية التي تؤمن بحرفية تفسير الكتاب المقدس). Liberty University Cotaloge، p.٤٣.

31-Liberty University. Cotaloge. 198681- -Lynchberg. Va. P.P.643-.

٣٢-ومن الجدير بالذكر أن هذه المواد التعليمية المقررة في الجامعات تضم (التاريخ اليهودي، والشعر العربي والعهدين القديم والجديد، واللغة العبرية وصولاً إلى إسرائيل وقيامها وأوضاعها .Ibid p.٦.

٣٣-هالسل: يد الله، ص٥٣.

٣٤-هالسل: المرجع السابق، ص٩٤.

٣٥-مركلي: الصهيونية المسيحية، ص١٣٦.

٣٦-قناة الجزيرة الوثائقية، برنامج معسكرات يسوع ٢٠٠٧/٦/١٨م.

٣٧-المصدر نفسه.

مشاهد من ألوان الحياة

عبد الباقي يوسف *

خصوصية العلاقة بين المعلم والتلميذ

المعلم في نظر تلاميذه هو عالم من المعرفة والنضج والضوء، وعلى هذا المفهوم يتولد شعور بالتبجيل والتقدير في نفوس هؤلاء التلاميذ تجاه معلميهم، فهو يعرف ما لايعرفوا، ويدرك مالايدركوا، ويرى ما لايروا، والتلميذ في نظر معلمه مهما كان

متقدما في الصفوف فإنه مثل طير وليد يتعلم الطيران للتو، ولذلك فإن أي تلميذ وفي أي مرحلة دراسية يحب أن يكون معلمه رؤوفاً.

ومهما يكن فإن التلميذ يبقى يلمس شيئاً من الأبوة التربوية في شخصية وسلوك معلمه إلى جانب منارة المعرفة وشعلة الوعي، ولايكون المعلم ناجحاً

* كاتب وإعلامي سوري
(*) - العمل الفني: الفنان رشيد شمه.

إلا علـى قدر ما يلمس شيئـاً من البنوة في تلاميـذه. عندما يدخل المعلم أي بيت يكون دخوله كدخـول إمـام، كان الناس ينظرون إليـه على أنه إمام المعرفة ويفتحون أبوابهم أمامـه دون استئـذان ويسلمونـه فلـذات أكبادهـم مطمئنـين بأنه يحمـل تجاههم مشاعر بابوية.

المعلم يقوم بمهمـة اجتماعية وإنسانية وتربويـة وبنائيـة سامية، إنـه يضع لبنات الإنسان، ويبني عمارة المجتمع والمستقبل.

من هـذه الوقائـع الحميميـة تكتسب شخصية المعلم وقـارا خاصا لدى تلاميذه ولـدى أغلبية الناس، ومهمـا كبر التلاميذ وبلغوا مراحل النضج الجسمي والفكري، بل حتى لو أصبحوا معلمـين، فإن هذا الوقار يبقى يزيّـن جدلية العلاقـة التي تربطهم بمعلميهـم، وتلبث ذكراهـم عطرة طيبة في كل مناسبة، وقد يتحدثون لتلاميذهم هؤلاء عن تلك المزايـا الحميدة والخصال الطيبة التي كان يتمتع بهـا معلموهم الكبار الذين انتقلـوا إلى رحمـة الله، أو الذين تقاعدت بهم السنون.

مهمـة المعلم لاتنتهي لـدى خروجه من بـاب المدرسة، أو من درس خاص، بل هي شبيهة بمهمة الأديب، أو لنقل الروائي، فهما يلبثان في بحث مستمر عن مصادر التطوير الفكري والتثقيف الذاتي.

يطـور المعلم دائـرة معارفـه بالاطلاع والمناشط التثقيفية والاجتماعية والتربوية، فهـو لن يؤدي وظيفتـه المعرفية والتعليمية بصـورة حسنة مـا لم يكن ملمـاً بتفاصيل إيقـاع المجتمع الذي يقـوم فيه بهذه المهمة البالغة الخطورة والحساسية. المعلم هو إمام للمعرفة، شعلة استنارة متقدة، وهو شخص متكلم بامتياز ومتقن لألفاظ التأثير والإقناع، يمضـي وقتاً طويـلاً في الحديث والتمهيد لدرس جديد، ثم يتولى شـرح هذا الدرس وفق مفهومه وتطلعاته المستقبلية فيستأنس لحديثه التلاميذ إلى جانب شعورهم بالمتعة لاكتسـاب معـارف جديـدة والتخلص من الأميتين التعليمية والمعرفية. الإعجاب هنا يؤدي دورا بالـغ الأهمية، فإعجاب التلميذ بأسلوب وشخصية المعلم ييسر المهمة بشكل أفضل.

الإعجاب يأخذ ترسخه في الذات البشرية أكثر ممـا يترسخ الحب، بـل إن الحب هنا يتولد من الإعجاب بذات الشخص وقدراته وملكاته وهيمنته الفكريـة، والإعجاب هنا بالنسبة للتلميذ هو شكل متطور من أشكال القدوة الحسنة، ومـن جهة أخرى فإن هذا الإعجاب ذاته هو الذي يجعل أسلوب إعطاء

المـادة مقبولا أو مرفوضـا بالنسبة للتلميذ المتلقي، ففي بعض الأحيان لايسكن الطالب لأسلوب معلم بعينه في إعطاء مادة، ويسكن لأسلـوب معلم آخر في إعطاء ذات المادة، أو أنـه يستاء من طريقتـه في اختيار الألفاظ المعبرة، أو قيامه بحركات تخرجه عن وقاره في نظر الطالب.

ثورة القنوات الفضائية

ظهور القنوات الفضائية في عالم الشرق الأوسط منذ عقد ونصف فتح لنا نافذة نطل منها على مايجري في العالم، ويطل منها العالم علـى مايجري فينا، ولكـن أي منجز هائل وخلال التاريخ البشري كان دوما لايخلو من سلبيات يمكن أن تتفرع عنه فتكون في بعض التجارب أعلى من الإيجابيات التي اتسم بها ذاك المنجز.

لقـد غزت القنـوات الفضائيـة بيوتنا وعقولنا وأغلب أوقاتنا ولاأظن أن أحداً في عالمنـا يمكن له أن يستغنـي في هذا الوقت عن هذه الأطباق السحرية، بل حتى الغجري المتنقل بكثرة في البراري والأرياف وهو الأمّي غدا يحمـل خيمته القماشية بيد وبالأخرى يحمل خيمته المعدنية الصلبة هذه.

أمام كل هذا الانفتاح الهائل لعالم القنوات الفضائيـة كان من الطبيعـي أن تعتمد في برامجهـا الرئيسيـة على كـوادر هائلة من مختلف ألوان وأشـكال التعبير حتى تضمن لنفسها الاستمرار والانتشار، وقد أدى هذا إلى ثورة هائلة في عالم الأغنية وعلى الأغلب /الفيديـو كليـب/، ثم إلى ظهـور ثورة في الفتـاوى، ثم إلى ظهور ثـورة أخرى في عالم التحليل.

فكانت النتيجـة هذا الكـم الهائل من المغنـين والمفتين والمحللين الذين غصت بهم مباني القنـوات الفضائية وأدت بالتالي إلى ما أدت إليه مما ندفـع ثمنه الباهظ الآن. وهنا أريـد أن يكون التركيـز بعض الشيء علـى ولادة ظاهـرة المحللـين السياسيين، وهـو مصطلـح جديد على أسمـاع غالبية النـاس إذ إنه بدا متـداولاً بعد ظهور هذه القنوات، وهؤلاء على الأغلب تختارهم هذه القنوات من الجامعات أو من أوساط الكتاب والصحافيـين، أو من مسـؤولي التنظيمات السياسية.

إذن ماهـو التحليـل السياسي، ومن هو المحلل السياسي ؟

عندمـا نقول التحليل فإن أول ما يتبادر إلى الذهـن اسـم فرويـد المحلـل النفسي الشهير، المقترن اسمه بالتحليل النفسي، إذن فهو كالتحليل الاجتماعي، والتحليل الديني، فيكـون المحلل محللاً عندما يتمتع بما تمتع به فرويـد ويونغ من علوم التحليل النفسي،



وما تمتع به جـان جاك روسو وابن خلدون من علوم التحليل الاجتماعـي، وماتمتـع به أبو حنيفـة و ابن كثير مــن علوم التحليـل الديني. يكـون هذا المحلـل قـد اطلع علـى آلاف الكتـب التحليليـة للأحـداث الكبرى التي وقعت في التاريخ، إضافة إلى توفر موهبة عميقة تضـيء له معالم عملـه، إذ إن الدرسـ لوحده لايكفي هاهنا، فالمحلـل السياسي يكون بحكم مهمته عالماً بشـيء من شؤون الدول، ويكون على دراية كافية بعلوم التأريـخ، وعلى دراية بأجناس الفنون والآداب، وعلـى درايـة كافية بعلـوم اللغة والتعبير والإقناع لأن كل هذه المعارف سوف تمكنه من حجته، فما لايراه في شؤون الدول، يراه في التأريخ، وما لم يره في التأريخ يراه في الفنون والآداب. هنا يمكن للمتلقي أن يشعر بأنـه أمام محلل سياسي بـارع وأمام تحليل سياسي حق وغني بشواهده.

مـن هنا أستطيـع القول بـأن كل هذه الثورة التي فجرتهـا القنوات الفضائية في عـالم التحليل السياسـي لم تنجح حتى الآن من تقـديم محلل سياسي بـارع استطاع أن يقدم بالفعل تحليلا سياسيا عميقا عن هذه الأزمات التي تمر بها بلادنا، بل على العكس فـإن جانبا كبيرا من هـذه / التحليلات / وهي على الأغلب وإن كانت لاتخرج إلا عن كونها آراء شخصية حسب الإمكان، أو حسب اعتبـارات أخرى، فإنها تلحق الأذى بالبلاد والعباد، وتسهـم في تأجيج الأزمات واتساع دائرتهـا ذلك إنها لاتأتـي من مختصين في هذه المهمة.

وهذا ماحدث على الأغلب في أحداث هذه المنطقة عندما كثر محللوها وتشتت رؤاهم.

فنكون بعض الأحيان أمام شخص يطل من هذه الشاشة أو تلك وقد تم وضع عبارة / محلل سياسي / تحت صورته وكأننا أمام طبيب يصف العلاج لمريضه دون أن يراه أو يجري عليه فحوصات حسية ولو أولية، ولكنه فقط يتحدث معه في الهاتف وبناء على هذا الحديث الهاتفي يصف له الأدوية، ويكون حاله كحال شخص أتى يفتي في الناس وقد قرأ جزءاً واحداً من القرآن دون أن يقرأ بقية الأجزاء، وبناء على هذا الجزء يأتي بالفتيا دون أن يدري بأن ثمة جزء قادم قد نسخ ماقد قرأ.

ولذلك أيضاً فإننا لانتردد من الاطلاع على التحليلات السياسية التي تردنا من مختصين غربيين، وهي بتقديري قد استطاعت أن تقدم تحليلات وافية ومن كل جوانبها حول هذه الأزمات التي تصيبنا وتصيب العالم من حولنا.

إننا في هذه الفترة أكثر مانحتاج إلى تحليل سياسي ناضج يستوفي شروط التحليل السياسي وتشريحه للأحداث التي تواجهنا، وهذا لن يكون إلا إذا أمضى المحلل السياسي أغلب وقته في الاطلاع، أي أن يقرأ أضعاف أضعاف ما يكتب أو يتحدث، وعند ذاك يكون بإمكانه أن يستند على وقائع أحداث وقعت عبر التاريخ البشري لأن هذا التاريخ بطريقة أو أخرى يكمل بعضه البعض في سلسلة متواصلة.

المكتبات الإلكترونية

يتلقى المرء أصناف وألوان المعارف من خلال النهل من معين بطون الكتب، سواء استعار هذه الكتب أو اقتناها، وعلى مدى التاريخ كانت المكتبات هي الركيزة الأساسية الحافظة لهذا التراث الإنساني الذي ينهل منه الناس عبر الأجيال.

إذن المعرفة تكمن في بطون الكتب، وهي تصل بشكل موثق إلى المتلقي الذي يتلقاها بالقراءة البصرية المباشرة، أو في بعض الأحوال يتلقاها من خلال السمع إن لم يكن قادراً على القراءة لأسباب بصرية، وكان عميد الأدب العربي طه حسين يعتمد على تلقي المعارف والعلوم من خلال ما تمليه عليه زوجته، فكان الاستماع دليله إلى القراءة. ولكن علينا أن ندرك بأن هذه الحالة مرتبطة بالقصور البصري، وبناء على ذلك يرتقي المرء أو ينحدر في تلقي العلوم والمعارف من خلال السمع.

في عصرنا الحالي وهو عصر التفجر المعلوماتي الهائل، والتفجر التقني الواسع

بدأت مرحلة أخرى من مراحل تلقي المعرفة، فتقدم شبكات الإنترنيت أعداداً كبيرة من المكتبات الإلكترونية التي تعرض كتبها لزوار هذه المواقع.

أريد أن أقول هنا أن المكتبة الإلكترونية ليس بوسعها أن تغنينا بأي حال من الأحوال عن المكتبة الورقية التي هي المكتبة الأم والتي يمكنها أن تستغني عن المكتبة الإلكترونية كونها كانت موجودة في الأصل، بينما كانت المكتبة الإلكترونية هي ابنة شرعية لهذه المكتبة الأم لاغنى لها عنها، ثم أنها تعتمد على هذه المكتبة فتأخذ منها ما تشاء فتعرضه بصورة إلكترونية، وهذا بحد ذاته هو دعم وتعاضد للمكتبة الورقية، فهي من خلال هذه الشبكة تستطيع أن تصل إلى شرائح القراء كافة سواء في أعمالهم، أو في بيوتهم، أو حتى في مقاهي الإنترنيت دون أي عوائق وبهذا الشكل الميسر، كما يمكن تحميل ملف الكتاب على جهاز الهاتف الخليوي، وقراءته في الأسفار، أو في أي مكان يشاء المرء، وهذا يكون قريبا من كتاب الجيب.

هذا يحدث بسبب مستجدات العصر، وتراكم الأعمال التي تقع على عاتق الناس، فمعلوم أن الحياة تتطور بشكل ملحوظ في مختلف المجالات، و لايأتي ذلك إلا بالجهود الكثيفة التي يبذلها الإنسان الذي لم يكن من قبل يقوم بكل هذه الأعمال المستجدة، وكتأكيد من عدم الاستغناء من الكتاب الورقي، نرى البعض يطبع هذه الملفات الإلكترونية ورقيا من أجل التلقي المتأني من الورق الذي يكون أكثر تركيزاً، وهناك بعض المكتبات الإلكترونية تفصح عن أعداد المواضيع المطبوعة ورقياً من قبل الزوار.

إذن إنها ليست قطيعة بين المكتبتين قدر ماهو تواصل وتكامل في مهمة نشر العلوم والمعارف والثقافات في الناس، وكذلك بغية سرعة الوصول والتيسير وتجاوز بعض المعوقات التي تقف حائلاً بين القارئ والكتاب الورقي الذي قد لايتوفر في بعض المكتبات.

في غالبية دول العالم، يحصل المؤلف على حقوق التأليف عندما تقوم مكتبة إلكترونية بنشر كتاب له، بل حتى عندما يقوم موقع إلكتروني بإعادة نشر موضوع مأخوذ له من صحيفة، ولذلك نرى حتى بعض مواقع البحث في العالم تقدم اسم المادة، واسم المؤلف مع نبذة مختصرة من المادة فقط من أجل التوثيق.

ولكن ما يحدث في بعض مكتباتنا الإلكترونية هو أن المكتبة الإلكترونية أو المنتدى، أو الموقع يقوم بأخذ النصوص

الإبداعية بمختلف أجناسها ونشرها إلكترونياً دون العودة إلى مسألة حقوق التأليف الإلكتروني.

ثمة أمر لابد التنويه إليه بهذا الصدد، وهو أن هذه المكتبات الإلكترونية لاتقوم بإعارة الكتب، بل تبيعها لزوار الموقع، وبذلك تتجاوز على حقوق المؤلف، فهي مكتبات ودور نشر في الوقت عينه بحكم وجودها على الشبكة الإلكترونية.

وهذا يأتي حتى على كتب التراث والمخطوطات النادرة، وكذلك المؤلفات المترجمة، فنقع على كل مايمكن البحث عنه في هذه المكتبات التي هي عكس المكتبات الورقية التي تهدف إلى نشر الوعي المعرفي والثقافي والاستنارة، إضافة إلى أنها تعير الكتب بشكل مجاني بما يشبه / الوقف /، في حين أن المكتبة الإلكترونية لاتقدم هذه الخدمة المجانية في الإعارة.

وعلى العموم تبقى روح هذه العلاقة بين المكتبتين هي روح تكاملية رغم بعض الفوارق، ويبقى خير جليس في الأنام كتاب مطبوع على الورق.

تبقى العلاقة هي علاقة تكاملية بين المكتبتين في وقت لم يعد بإمكاننا الاستغناء عن المكتبة الإلكترونية، كما أنه لايمكننا الاستغناء عن المكتبة الورقية.

بين الاستعمار.. والاستدمار

ربما ليس ثمة أجدى وأفضل من أن يقوم المرء بعملية استعمار حقيقية، وعندها فقط يؤدي وظيفته على وجهها الكامل، وكلما تتسع رقعة استعماره يكون قد ارتقى درجة في سلم هذه الوظيفة التي أتى من أجل أن يؤديها.

والحقيقة فإن هذا ما حدث عندما تسلّم الإنسان الأرض لأول مرة وكانت بحاجة إلى قرون من العمل والجهد حتى يستطيع هذا الإنسان أن يبني أحلامه وآماله ويفكر أن ينجب أحفاده على هذه الأرض، وكذلك ينظر إلى مستقبل آمن لسلالته. عندئذ وأمام هذا الواقع خطرت له الفكرة المجدية وبدأ بتنفيذها ووضع لبناتها الأولى، فكانت تلك اللبنات هي الأرضية الخصبة التي انطلق منها الإنسان نحو استعمار حقيقي ومثمر لهذه الكرة التي غدت مستعمَرة حقيقية للإنسان وغدا جديرا بها وغدت جديرة به في حميمية متكاملة، فهذا ابن الأرض، وتلك أرض الإنسان. والدليل أنه أمضى عليها ملايين السنين دون أن يضجر منها ودون أن تضجر منه وهو ما يزال يستعمرها وهي ماتزال تهبه كنوزها الخفية. قام بفلاحتها وزراعتها واستخراج ثرواتها، واستثمار مزاياها وبذل كل ما بوسعه من

أجل عمارها. وهنا فإن العمار يشمل كل ما يمكن للإنسان أن يقوم به، وتشمل كل خدمة يقدمها، فالفلاح يحرث الأرض، والبنّاء يبني الأبنية، والكاتب يأتي بكتاب جديد، والموسيقار يأتي بأغنية جديدة.

فقط ذاك الذي لايفعل شيئاً هو الذي لايؤدي وظيفته ويبقى متطفلاً ينام في الفراش، يستمع الموسيقى، يجلس على الأرائك، يصعد الحافلات، يقرأ، يتناول الطعام دون أن تخطر له فكرة أن يقوم بعمل ما كتعبير عن شكره لهؤلاء الذين قدموا له كل تلك الجهود في عمل مستمر منذ ملايين السنين.

وربما هذه المسألة لاتحمل معضلة قدر التي تحملها عندما يقوم هذا الفرد ذاته إضافة إلى عدم تقديمه شيئاً أن يقوم بتدمير كل هذه المنجزات الهائلة، ورغم ذلك فنحن نقع في مصيدة خطأ تاريخي ونقول بأنه يقوم بعملية استعمار هذه البقعة من الأرض، وفي واقع الأمر فإنه يقوم بعملية استدمار هذه البقعة لأن هذا الشخص أو هذه المجموعة من الأشخاص قد قامت عملياً بتدمير ما كان مستَعمَراً، وهذا الاستعمار ربما يكون قد استغرق مئات السنين من أعمار وجهود الناس الذين استعمروها لهم ولأولادهم ولحفدتهم. فالأرض تكون مستعمَرة لإنسان يستعمرها، وتكون مستدمرة لإنسان يستدمرها، وهو إما أن يكون مستعمراً أو يكون مستدمراً.

ورد في القرآن الكريم: / هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها /.

وهذا لايعني أن الأرض كانت عامرة فأتى الإنسان ودمرها على قدر ما يعني أن الأرض كانت قاحلة وكان على الإنسان مهمة استعمارها لتكون صالحة للإقامة، وتصبح على نحو أفضل من الخضار والأبنية ووسائل النقل والنظافة، أي أن تغدو مكانا آمنا للترفيه حتى يستطيع أن يعيش عليها برفاهية.

طرائف من عالم السرقات الأدبية

ثمة أناس يرسمون لسرقة الشمس في وضح الظهيرة، وآخرون يرسمون لسرقة القمر الـ ١٤ بعد أن ينتصف الليل بنصف ساعة.. لصوص فنون عامة، لصوص آداب عامة، أينما ولّيت وجهك في عالم الفنون والآداب فثم وجه لص جاء على أبواب الإبداع متطفلاً ولدوافع عديدة. وأحياناً نجد لصوصية يبررها صاحبها تحت شعارات مثل: التناص، أو الإسقاط، أو توارد الخواطر.. إلخ.

في عالم الاقتصاد يقال: من /يشبط/ إبرة، يشبط خيطاً، ومن يشبط خيطاً يشبط

مكنة خياطة، وفي عالم الأدب: من يسرق كلمة يسرق سطراً، ومن يسرق سطراً يسرق كتاباً. في عالم الاقتصاد يسطو اللص على أموالك، فيجعلها له، وفي عالم الأدب يسطو اللص على أفكارك فيجعلها له، وإذا كانت الأموال تصرف ولا تفوح برائحة صاحبها ولا يمكن لها أن تشير إليه، فإن الأفكار لا تصرف لتدخل جيوب لصوصها، و تبقى تنبض بروح مبدعها وتتفوح برائحته وفي كثير من الأحيان تشير إليه وتعلن انتسابها إليه.. والمبدع الأصيل لا يحزن لسرقة أفكاره، لكنه يسعد لهذا السطو حينما ينظر إلى العملية من ناحية فكرية، فهذا اللص قد أجهد نفسه في الاقتباس وفي الإعداد للنشر أو الطباعة وبالتالي أطلق هذه الأفكار إلى النور.

ذات مرة أرسل كاتب مبتدئ موضوعاً إلى كاتب مشهور لينشره في المجلة التي يرأس تحريرها.. ولكن مضت الشهور والسنوات حتى فقد الكاتب المبتدئ الأمل في ذلك، ولكنه فوجئ بموضوعه منشوراً في مجلة واسعة الانتشار في بلد آخر وبقلم رئيس تحرير المجلة الأولى التي لم تنشره ولم تقدم اعتذاراً بالنشر، فما كان من الكاتب المبتدئ إلا أن فضح الأمر في الصحف وما شفع له هو احتفاظه بإيصال الرسالة المضمونة التي عليها اسم المرسل والمرسل إليه وتاريخ الإرسالية وعندها بدا رئيس التحرير شهماً واعترف بالأمر مع بعض المبررات، وطوي الموضوع. الأحداث متعددة في عالم اللصوصية الأدبية وفي مختلف أجناس الأدب وعادة يحدث ما يلي:

أن يسرق كاتب معروف موضوعاً من كاتب مبتدئ مبرراً ذلك بأن هذا الكاتب المبتدئ خطرت له فكرة عظيمة بيد أنه لا يستطيع أن يعبر عنها ويصوغها بقوة الفكرة والبلاغة الأدبية التي تحتاج إلى سنوات طويلة في ممارسة الكتابة والقراءة، وهذا ما يحدث حتى لدى بعض الكتاب الذين يعترفون بأنهم أحياناً يبحثون عن الأفكار الملهمة العظيمة في صفحات بريد القراء وأدب الشباب.. فعادة إن هؤلاء الشباب يتوقفون عن الكتابة ولا يتحولون إلى كتاب كبار إلا في حالات استثنائية مثل أن تقدم الصفحات ثلاثة آلاف كاتب شاب في حصيلة سنة واحدة ولا يستمر من هؤلاء إلا ثلاثون شاباً ولا يتميز من هؤلاء إلا ثلاثة في أفضل الأحوال، ثم أن يسرق كاتب مرتزق موضوعاً من مجلة قديمة لكاتب غير معروف، ومن الأفضل أن يكون متوفى.

أما غرض الأول فيكون ترسيخ قدمه في عالم الأدب بناء على فكرة يقنع نفسه

بهـا وهي أن هذا الشخصـص قد خطرت له هذه الفكرة العظيمة، لكنه لا يمتلك موهبة ومقدرة التعبـير عنها بنحو عميق.. أما هو فيمكـن لـه أن يخرجها ويحييهـا بأسلوبه وخبرته اللغوية.

وأمـا غرضـه الثاني فيكـون أنه محتاج وجائـع وبدل أن يتسـول أو يسـرق أموالاً فيصبـح في السجـن فإنه أتـى على مقالة ميتة في مجلة ميتـة فأحياها وتلقى مكافأة عليهـا أنقذته من السـين والجيم ومحاضر المخافر وحتى لو كشف أمره فإنه لن يتعرض للسجن لأنه لا توجد مخافر أدبية في البلاد العربية.

فهذا يبرر فعلته، وذاك يبرر فعلته تحت شعـار: مادام أن كل شـيء في النهاية يقدم للمجتمع وبالتالي فـإن مبدع العلم الأصيل هو الذي سينتفع به يوم القيامة.. فهذا العلم هو له صدقـة جارية قد أسهم في إخراجها وإحيائها هذا الذي يسمونه لصاً.

في الواقع فإنها مسألة مثيرة للجدل ولكن في جميع المبررات فإن اللص هو كائن عديم الحياء وبلا أدب ولا يمكن أن يلقى احتراماً حتـى من نفسه.. فسـارق الأدب هو سارق مرتين، مرة في سرقته لأفكار الآخرين، ومرة في سرقته لقبضـ قيمة هذه الأفكار المادية فهو يسرق الفكر ويسرق المال في الوقت ذاته،

وأيضاً يسهم في نشر لصوصيته وما اقترفت يداه بالدرجـة الأولى، والأصل عندما يجد مسؤول ثقافي نصاً جيداً لكاتب مبتدئ فعليه أن يشجعـه بتقديمه إلى الناس، والأصل أن يبحث الثاني عن عمل يرتزق منه لأن سرقة الكلمة لهي أشد من سرقة الدينار، بمعنى أن سـارق الكلمة يكون قد تجاوز سارق الدينار وبالتـالي فهو بذاته سـارق دينار ويمكن له أن يسـرق أي شيء آخر بعد ذلـك، وأيضاً يمكن له أن يتجرد من الأخلاق شيئاً فشيئاً ليمسـي عارياً أخلاقياً خالصاً حتى لو كان مرتدياً لمعطف غوغول.

مشكلة الوقت

دومـا ثمة متسـع من وقـت كاف لكل ماينبغي أن نقوم به ،

ثمة وقت يكفي لممارسة طقوس القراءة،

وقت لممارسة الحب،

وقت لعلاقات اجتماعية ،

وقت لنزهات وسفر،

وقت لتأمل وعمل ،

وقت لنوم وسماع موسيقى.

ورغـم كل ذلك يتبقى متسـع من وقت للفراغ لانجد ما نفعل فيه.

يكمن دورنا في مدى مقدرتنا على النجاح في أن نجعـل أعمارنـا غنية بهـذا الوقت، ونجعل هذا الوقت غنيا بأعمارنا .

ثمــة أمور في الحياة يحتاج تحقيقها إلى تــأن وانتظــار أكثر مما يحتــاج إلى سرعة وعُجالــة. فأنت لاتحتــاج إلى عجالة حتى تنمو مدركاتــك، وتكتمل قــدر حاجتك إلى التمهّل، ولاتحتاج إلى عجالة حتى ترتقي في أجناس المعرفة قدر حاجتك إلى التأني.

الإنسان لم يكن يحتــاج إلى عجالة حتى يبلغ ثورة التقنيــات الكبرى قدر حاجته إلى الوقت، وأن كل تلك الأحقاب البشرية الغابرة لم تكن خالية مــن عباقرة وأذكياء وعظماء، وأن حفدة الحفدة ليسوا أكثر عبقرية وذكاء وعظمة من الأجداد أولئك.

كن دائم الانتظار لتحقيق آمالك الكبرى، إنها لاتحتاج منك غير الإخلاص في السعي إليهــا والانتظار حتى تأخــذ وقتها المناسب لتبلغــك مكتملــة في سطوعهــا ورسوخها وقوتها.

أحيانــاً نصر على البحــث عن أمر غير موجود على الإطلاق في الإنسان، لأن وجود هذا الأمر يُحدث خللا في كوننا أحياء نعيش في قلب الحياة. فنريد عمــلاً كاملاً، وولداً كاملاً، وصديقاً كامــلاً. وننسى أن الإنسان الكامــل لم يخلقه الله حتــى لنفسه ليعبده بصــورة كاملة، لأن خلق مثــل هذا الإنسان لايلزم الحياة ولا يلزم الله.

كما أن الإنسان ذاته ليس بحاجة لكمال كهذا.

تشرق الحياة وتمارس ذروة حيويتها كلما تعلّم إنسانها شيئاً جديداً لم يكن يعلمه، كلما يفتــح عينيه ليرى شيئــا لم يكن رآه. فيتدرج الإنسان في درجات الكمال ودرجات الشروق علــى الحياة علــى سلم درجــات قربه من المعرفة ومن نفسه ومن الآخرين ومن ظاهرة الحياة برمتها، وهو ذاته بالمقابل يمنح للحياة معنى وقيمة لتتفتح وتشرق وتحقق ديمومتها وشروقها من خلاله.

بين وعي الذات والهوية ومواجهة الآخر

إبراهيم الصعبي *

يكثر الجدل ويزداد حول مسألة النظرية التي يجب استخدامها في دراسة وقراءة النصوص الإبداعية العربية، إذ يقف أنصار النظرية النقدية العربية المستمدة من التراث النقدي العربي القديم، في مواجهة النقاد الحداثيين الذين يرون ضرورة استخدام المناهج النقدية الغربية الحديثة، نظراً لغياب وجود النظرية النقدية العربية، من جهة، وللتوجهات العلمية التي أخذت هذه المناهج الغربية تسعى لتحقيقها في ممارستها وأدواتها ورؤيتها، مما يجعل الحديث عن الاختلاف والخصوصية ينحسر ويتراجع لصالح التقارب والاشتراك في هذا المنظور والإطار المعرفي.

* كاتب سوري

(•) - العمل الفني: الفنان رشيد شمه

إن هــذه الإشكالية المتمثلــة في متوالية الثنائيات المتقابلة، أو الضدية التي تطرحها الثقافة العربيــة في حراكها الراهن، والتي تجــد تجليها في هــذا التقابل بــين أنصار النظرية النقديــة العربيــة، وأنصار النقد الحداثــي تعبر عن أزمــة في الفكر والوعي العربيــين، وهــي أزمة ذات جــذور ثقافية واجتماعيــة، وسياســية، ولذلــك غالباً ما نجد قضية الهوية والخصوصية، تطرح في مواجهة الآخر وثقافته، بل هي تغدو أساساً ومنطلقــاً للحوار مع الآخــر، وكأن الحوار يمكــن أن يقــوم مــن دون أن يكــون هناك طرفــان أو أكــثر يتحــاوران، ولا يخفى أن هذه القضية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالخوف الــذي نعيشــه في مواجهة الآخــر المتقدم علينــا وبالبحــث اللذيــن لا نــزال نحاوله لاكتشاف ذاتنا، وتحديد كيفية خروجنا من واقــع التخلف والأزمات التــي نعيشها على مختلــف المستويات الحضاريــة والسياسية والاجتماعية والعلمية.

مــن هنا يمكــن أن نفهم طابــع الحدة في المواقــف والطــرح الذي نجــده في هذا السجال الدائــر، والذي يتوقع له أن يستمر أيضــاً، في وقــت تتزايد فيه بشــكل واسع وكبــير التأثيرات الثقافيــة والسياسية على مجتمعاتنــا مــع تقلص المسافــات وسقوط الحدود، وتبدل طبيعــة العلاقات الناظمة اقتصاديــاً وسياسيــاً واجتماعيــاً في العالم مع انتشار نظــام العولمة، والتطور المتلاحق والسريع لأجهــزة الاتصال. إن الحديث عن مكونــات ثابتــة ثقافيــاً واجتماعياً، تحدد مفهوم الهوية، يعبر عــن رؤية غير تاريخية فكما أن الثقافة العربية الإسلامية في العصر العباسي الثاني بصــورة خاصة، قد شهدت انفتاحاً واسعاً على التراث الفكري اليوناني والفارســي والهنــدي، إذ شــكل ذلك إغناء لهذه الثقافة فإنه مع تطور وسائل الاتصال، وزيــادة الهجــرات البشريــة في اتجاهات مختلفــة، والتدفق الواسع للمعلومات، لم يعد من الممكن الحديث عن هوية بالمفهوم الذي كان سائداً قبل زمــن، لأن في ذلك تجاهلاً حقيقياً للتطور التاريخي وقفزاً فوق حقائقه الموضوعية بصورة تجعلنا ننظر إلى التاريخ نظرة سكونية، تتجاهل الحقائق المادية لعالم من المتغيرات المتلاحقة التي تفرضها طبيعة التطور الحضاري والعلمي والثقافي الواسع والمضطرد.

إن وعــي الذات والهويــة والخصوصية يجــب ألا يبقــى في إطار وضــع الذات في مواجهة الآخر، أو الآخر في مواجهة الذات، وكأن هناك قانوناً ثابتاً يحكم هذه الثنائية، أو هذا التقابل، بل لابد من وعي الذات من

خلال جدلها مــع ذاتها، وجدلها مع الآخر، فــإذا كانت الهويــة المكتسبة هي ما تشكلت عبر مئات السنين الماضية، فهل نعتبر عصور الانحطاط وما خلفته من جهل وتخلف هي جزء من هذه الهويــة، وإذا كنا نرى ضرورة إزاحــة هذه العصــور والعــودة، إلى عصر الحضارة العربية- الإسلامية فهل نستطيع أن نعيشــ في هذا العصر بالمعايير والمفاهيم والمعطيــات المختلفــة التــي أنتجتهــا هذه الحضارة ؟

أسئلة كثــيرة، وكثيرة لا يــزال يطرحها الجدل الدائر في الحيــاة الثقافية العربية، وهي أسئلة تتصل بأزمة الواقع الذي نعيشه حضاريــاً وثقافيــاً واجتماعيــاً، وسياسياً، وبالتــالي فإن الجدل الدائــر حول النظرية النقديــة العربيــة، يمثــل جزءاً مــن هذه الأزمــة أو هـــذه الإشكاليــة التــي لا تزال تحكم علاقاتنــا وحواراتنا الدائرة التي قد تتطــرف في طروحاتها أحيانــاً فتصل إلى حد اتهام أنصار النقــد الحداثي، بالتبعية والاستسلام لثقافة الآخر الغربي، والخضوع لسلطتــه الثقافيــة، في حين يتهــم أنصار النظريــة النقدية العربية بالجهل والانغلاق والتعصب، ومجافاة روح العصر الذي نعيش فيه وحقائقــه العلمية والمعرفيــة، لا ينكر أحد أن المناهج النقدية الغربية الحديثة هي نتاج سياق ثقافي، اجتماعي وتاريخي خاص كمــا لا ينكر أحد أن ما قدمه النقاد العرب القدمــاء من مفاهيم وتراث نقدي كان نتاج سياق ثقافي اجتماعي، وتاريخي أيضاً، لكن هذا السيــاق كان يتشكل من خلال انفتاحه على الــتراث الإنســاني السابق لــه، الذي كان يتمثلــه، ويعيد صياغتــه وتشكيله وفق حاجــات الفكر العربي ومــن خلال الوعي الثقافي الذي أنتجته هذه الحضارة، ولذلك لا نستطيع مثلاً الحديث عن التراث النقدي العربي لعبد القاهر الجرجاني دون الحديث عن مؤثراته نظرية أرسطو في المحاكاة على سبيل المثال، وبهــذا نستطيع القول إن هذا السيــاق كان يتشكل عبر تفاعله الجدلي مع هذا التراث الإنساني.

ليست القضية هي قضية تسليم واستلام واستلاب وتبعية إلى ما هنالك من اتهامات توجــه إلى النقد الحداثــي العربي، بل هي قضية يجب النظر إليها من منظور مختلف تمامــاً، إذ إن سعي هــذه المناهج الحداثية ومــا بعــد الحداثية إلى جعــل النقد علماً، أو أقرب إلى العلــم، يلغي قضية التباينات، والخصوصيــات، فليس هنــاك علم عربي، وعلم أوروبي، وآخر ياباني، ونحن في علومنا المختلفــة التي ندرسها وندرّسها نعتمد على النظريات والمفاهيم التي أنتجتها الحضارة





الغربية، لأنها ليست حكراً على الغرب، كما لم تكن العلوم العربية- الإسلامية في عصر ازدهار الحضارة العربية- الإسلامية حكراً على العرب والمسلمين، فنحن جميعاً نشترك في هذه الحضارة، ولا سيما وأن هذا العلم تساهم عقول إنسانية مبدعة ومختلفة بما فيها عقول عربية في إغناء وتطوير المنجزات العلمية.

إن ما نحتاجه في هذا المجال؟ كما هو الأمر في المجالات الأخرى إلى العلمية والانفتاح، ليس بمعنى الاستسلام، واتخاذ وضعية المستهلك، والقبول بكل ما تقدمه المناهج النقدية الغربية الحديثة، بل لابد من التفاعل معها بما نملكه من تراث نقدي عربي، وبما ندركه من سمات وخصائص نابعة من خصوصية التجربة الثقافية والإبداع العربيين، وهو ما عبرت عنه تجربة الشعر العربي الحديث في نسختها الأولى على أيدي الملائكة والسياب والبياتي والحيدري وغيرهم من شعراء الحداثة العرب. إن أحداً لا يستطيع أن ينكر تأثير الشعر الغربي، ولاسيما الشعر الإنكليزي على شعراء الريادة فيما حققوه من تحول وثورة شعرية ظلت في إطار التفاعل مع التراث الشعري العربي القديم، ومع الشعر الغربي أيضاً، لكن اتساع مساحة الانفتاح على الثقافة الغربية، وتسارعها جعلت تجربة قصيدة النثر، أو النسخة الثانية في

مشروع الحداثة الشعرية العربية تبرز قبل أقل من عقد ونصف على مشروع الحداثة الأولى على أيدي أدونيس ويوسف الخال وأنسي الحاج، إذا لم يكن لهذا المشروع أن يتحقق، ويدخل في صراع فكري وجمالي مع أنصار قصيدة التفعيلة لولا تزايد حالة الانفتاح، والتفاعل مع الثقافة العربية، ولولا ما كان يشهده الواقع الاجتماعي والثقافي من حراك وتغيير في العلاقات والقيم، ولو أن هذه التجربة كانت طارئة ومفتعلة، دون وجود أساس من التحول في الوعي والحساسيات لما استطاعت أن تستمر، وتتطور حتى أضحت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاضرة بقوة، وفي مختلف أقطار الوطن العربي.

إن قراءة هذه المتغيرات، وإدراك غياب الحدود الكبيرة والخصوصيات المميزة بين التجارب الشعرية والحديثة في العالم، يجب أن تجعلنا نعيد تشكيل وعينا وموقفنا من المناهج النقدية الغربية، دون أن يعني ذلك أن نقفز فوق حقائق الهموم والمعاناة والتجربة الاجتماعية والسياسية، التي نعيشها، وتمنح نصنا الشعري ملامحه النابعة من طبيعة هذه التجربة، والحقيقة أن هذا الأمر لا يقتصر على الشعر، بل وعلى الرواية والقصة والمسرح والفنون الأخرى، فالتراث الأدبي ووسائل التعبير فيه وأدواته لم تعد خاصية مميزة لتجربة أو شعب، بل أضحت ملكاً للثقافة الإنسانية التي يجب أن ندخل في حوار وتفاعل حقيقيين معها.

من هنا فإن الحديث عن نظرية نقدية عربية بالمنظور الذي يتحدث عنه أصحاب هذه الدعوات، يشكل موقفاً غير علمي، وإذا كان البعض منهم كالدكتور عبد الرحمن حمودة يرى أن تراثنا النقدي يحتوي على كثير من المقومات الأساسية التي قام عليها النقد الغربي الحديث فلماذا يريدوننا أن ندير ظهورنا لهذا المنجز الذي حقق تطوراً معرفياً ومنهجياً كبيراً استند في صياغته إلى سياق ثقافي فلسفي ولغوي وعلمي وسياسي كبير، ثم إذا كانت أسس هذه النظريات موجودة ومتضمنة لدينا في تراثنا النقدي، فما هو وجه الاختلاف معها، ولماذا يريدون أن نقيم معها هذا الاختلاف، وهذه القطيعة على الرغم من إدراكنا جميعاً استحالة إقامة مثل هذه القطيعة في عصر كهذا، يزداد اقتراباً وتداخلاً وتأثيراً.

إن القول بأن نقادنا القدامى استطاعوا أن يقدموا هذه المفاهيم في مرحلة سابقة على النقد الغربي الحديث، يزيد من إمكانية التفاعل والتواصل مع هذه المناهج أن ثمة أساساً نشترك فيه معاً، كما أن صياغة

نظرية نقدية عربية، يحتاج إلى تطوير واقع الدراسات اللسانية، وفلسفة اللغة والاستفادة من العلوم والمعارف الأخرى وتوظيفها في هذا المجال، وهنا يمكن أن نسأل هل هناك معارف عربية خاصة أو علم علوم عربية خاصة، بل هل يمكن الحديث عن هذا في عصر تتراجع فيه الحدود وتتقلص معه الخصوصيات بالمعنى الذي يفهمه البعض.

أعتقد أن القضية تتدرج في إطار الرؤية الديناميـة، والمفهوم الواسع والمتحرك من خلال الحوار مع الذات ومع الآخر في جدل مستمر ودائم، وهذه الرؤية أو هذا المفهوم لا يخص مجالاً دون آخر، إنما يرتبط بموقف أوسع وأشمل من الحياة والإبداع، وهذا الموقف ذو أبعاد فكرية ونفسية واجتماعية وهو يرتبط ككل بواقع الحراك الاجتماعي والفكري والسياسي لمجتمعاتنا التي لا تزال تبحث عن مخرج وطريق للخروج من أزماتها المجتمعية، ولذلك فإن الجدل المحتدم هو النظرية النقدية العربية، يعكس إشكالية ثقافية، يعاني منها الوعي العربي، وتجد تعبيرها في هذا التطرف في المواقف والطروحات وما نحتاجه جدلاً مخصباً وموضوعياً كي لا نبقى في إطار التخندق فيما العالم يتحرك بسرعة من حولنا وأمامنا.

ألوان المدن في حياة الإنسان

سمية غانم *

دخلت (المدينة الملونة) برفقة د. حليم بركات من خلال كتابه «المدينة الملونة» المؤلف من (٥٤٠) صفحة من الحجم الكبير الذي يحمل بين طياته شرحاً لمرحلة هامة من حياة الكاتب، وتحليلاً اجتماعياً سياسياً لأوضاع المنطقة العربية عامة، وسورية ولبنان خاصة، ويقع الكتاب في ثلاثة أجزاء موزعة كما يلي:

- الجزء الأول:

استكشاف المدينة من خلال مسارها في الربع الأخير من القرن العشرين وبداية قرن جديد.

* باحثة في الأدب العربي (سورية).

- العمل الفني: الفنان شادي العيسمي

- الجزء الثاني:

نقطة الذاكرة من رماد الفجيعة زمن الفتوة في منتصف القرن العشرين.

- الجزء الثالث:

خاتمة المطاف، وبداية مطاف آخر. إطلالة على شرفة القرن ٢١

تقاسيم على أوتار الكلمات.

وسأعرض لكم موجزاً عن مضمون الكتاب.

أولاً- الجزء الأول:

فالكاتب بأسلوبه السهل الممتنع يحلق بك في عالم الكلمة، ليلخص مسيرة حياته الحافلة، ينقلك عبر الأثير إلى قريته الجميلة الوادعة المتربعة على كتف الجبل (الكفرون) لترى جمال الطبيعة الأخاذ.

فتكون تارة مع الأسرة التي فقدت الأب، وعاشت في رعاية الأم التي واجهت الحياة بمفردها، حملت أولادها بقلبها عندما أمسكت بأيديهم، وانتقلت لتعيش معهم في بيروت، وتعمل بإرادة وحكمة لتؤمن لهم حياة كريمة، وتارة أخرى مع المدينة التي رسمها بريشته الشفافة، ويشرح لك الأوضاع السياسية والاجتماعية التي مرت بها بلادنا خلال القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين، فيحلل الأحداث الاجتماعية والسياسية في لبنان ومدى تفاعله مع الأحداث العربية والتي تنعكس أحياناً على الأوضاع الداخلية، وتتداخل الأحداث ببعضها فتعيش الحدث وتناقشه. ومن الصعب الإحاطة الكاملة بهذه الأحداث الهامة بورقات محدودة تتضمنها الأفكار المطلوبة والتي سأنقلها بأمانة لتكون هذه المسيرة الناجحة مصدر اهتمام للشباب الذي يعيش على هامش الحياة بعيداً عن روعة الأمل والإرادة. يقول د. حليم ص (١١٢) «اليتيم ليس من فقد أهله، وإنما من فقد الأمل في الحياة».

وهنا أردد معك هذا المثل: «إذا فقدت المال فما فقدت شيئاً، وإذا فقدت الكرامة فقدت شيئاً ثميناً. أما إذا فقدت الإرادة فقد فقدت كل شيء».

ويكمل قائلاً: «مع التفاؤل الجيد تتقلب الأماكن في نظرة كيف انقلب فجأة مسكنه من ملجأ تحت الأرض إلى تلَّة في رأس شرفة تشرف على كل من حوله، وتشمخ كقصر تاريخي» ص(١١٤) - ويردد قول الشاعر:

شباب قنوع لا خير فيهم
وبورك بالشباب الطامحينا

إن الحياة الخاصة التي عاشها الكاتب بكل أبعادها ومع صراحته العفوية، سجل

أحداثاً وأحداثـاً أعطت الكاتب مسحة من التوسـع الذي قد لا يهـم القارئ. ولا يزيد في جمال الصـورة والمعنى. فهو في أعماقه معجـب بالمدينة (بـيروت). وبالوقت نفسه مدهوش بضبابيتها، ويبحث عن أسباب القلق في تاريخها وهي التي تسير في دواليب عجلة التقلب وينتقل ليتعانق مع المدينة المستسلمة لنور الشمس ص (١١٦) إذ يقول:

(انتقـل من المدينة السائرة على دواليب ومعانقـة المدينة المستسلمة لنـور الشمس) وهذا لا يتعارض مع روح الكاتب المرحة التي تبعث السعادة. من وجهة صبية جميلة.

ويقول: (كنا نجدها جميلة كشمس تشرق في الصبـاح بعد ليلة باردة لم تعرف الدفء، وكبـدر قمرهـا في ظلمة من تلـك الليالي الصعبة) ص (١١٨).

يقـف الكاتب بـين الفصـول والأجزاء الثلاثة لترى نفسك مشدوداً لبعض الفصول لما يحتوي من أفكار هامة للمجتمع ولدراسة تحليليـة لما سمـاه «الانتماء» الـذي وصفه الكاتـب بأنه ضـرورة لكل مواطـن، وهذا مـا أمثله في قوله: (هجـرت صدفتي التي أحملهـا على ظهري وأضمن بها من مخاطر الحياة علـى الأغلب. إننـي وجدت نفسي أخـرج دون تردد إلى العـالم الرحب للبحث عن معنى الحياة ومـا الهوية التي أتخذها وروح التحـدي التي يناديها. متى أخرج من صدفتـي وأنعم إلى حركـة تعمل على تغيير الواقع الهـذلي الذي نعيشـه ونتكيف معه كالنعاج المدجنة).

وعندما قـرأ الكاتب الفكـر السياسي لأنطـون سعـادة صـ (٢٦١) (أعجبنـي بشكل خاص أنه حلـل السياسة في سياقها الاجتماعي. ولم يفصـل بينها وبين الفلسفة والفـن والعلـم. نظر إلى الفنـون على أنها لغة النفس الإنسانية وتوصل إلى أن الكاتب المبدع والفيلسـوف هما اللذان لهما القدرة على الانتقالات من الزمان والمكان وتخطيط حياة جديدة ورسم هلل عليها).

ويتابـع الكاتـب شرحه لهـذه الأفكار: «أعجبنـي أنه رفـض أدب الكتب ودعا إلى أدب الحياة».

إلا أنه انتقد بكل شفافية (أنطون سعادة) إذ يقـول: «تمنيـت لـو لم يستعمـل (كلمة) (واسطة) واكتفى بـأن الفن هو لغة النفس الإنسانية وتوقعها للجديد، وإن التقيت معه أن الأدب يجـب أن يكون منارة وليس مجرد مرآة».

ثـم دخل الحـرب، إذ يقـول: «ودخلت الصراع من خلال حركة اجتماعية سياسية»



رغم علمه بخطورة العمل الحزبي.

وعاد (د. حليـم) إلى ذاته التي اتسمت بالشفافية والصدق وعبر عن ذلك ص (٢٦٣) لم أكـن أستسيـغ الأدب الحزبـي وأتمسك بالصـدق والشفافية والإيحـاء، وأنفر من الوعظ والإرشاد وهذا ما أصرّ عليه.

وينتفـض في أعماقه عنفـوان الشباب وذكرياتـه. إذ يقول: (إن المـوت أرحم من الحيـاة الهزيلة، وذكرت أن مـن ولدوا من موتهـم هم - أدونيس - جلجامش - أوريس - القمر).

ويحـاور ذاتـه بقولـه: (وتساءلت متى أعرف حـدودي؟ وكيـف أحـاور وأتحمل النتائـج؟ ومهما كانت أحلام الفتوة جامحة، واقتنعت أن الكاتب العظيم هو الذي يحرض مخيلتـي علـى التحليق في أجـواء فسيحة ونشـأت لـدي رغبة جامحـة للحرية). ص (٢٦٤) وبالرغم مـن تساؤلاته لم يكن يعيش بعيداً عن الأحداث فهـو يراقبها ويسجلها بكل أمانة ودقة متنقـلاً بين سورية ولبنان، ومع الانقلابات التي حدثت في سورية، وأشار إلى أن انقلاب حسنـي الزعيم والذي أثناء فترة حكمه سلمت السلطات السورية أنطون سعادة إلى السلطات اللبنانية وتم إعدامه في ١٩٤٩/٧/٨ (وهنا ليسمح لي المؤلف بعرض بعض الأحـداث الهامة في هذه الفترة التي

تمنيت على الكاتب لو أشار إليها لأهميتها).

فبعد تسلم حسني الزعيم الحكم:

- كان أول انقلاب عسكري بعد الاستقلال ١٩٤٩/٣/٣٠ وقد دام ٩٠ يوماً فقط.

- ثم سامي الحناوي تسلم الحكم في سورية ١٩٤٩/٨/١٤.

- هاشم الأتاسي رئاسة الجمهورية ١٩٤٩/٨/١٥ إلى ١٩٥١.

- جرت خلالها فترة انتخابات نيابية وثم جرى انقلاب عسكري وتسلم فوزي سلو رئيس دولة من ١٩٥٢/١٢/٣ إلى ١٩٥٣/٧/١١.

- وقام أديب الشيشكلي من ١٩٥٣/٧/١١ ولغاية ١٩٥٤/٢/٢٥.

- وتسلم د. مأمون الكزبري رئيس دولة بالوكالة من ١٩٥٤/٢/٢٦ إلى ١٩٥٤/٢/٢٨.

- ثم جرت انتخابات ديمقراطية انتخب فيها مجلس النواب هاشم الأتاسي رئيس دولة من شباط ١٩٥٤ إلى ١٩٥٤/٩/٦.

- ثم انتخب (شكري القوتلي) رئيساً للدولة من ١٩٥٥/٩/٧ إلى ١٩٥٨/٢/٢٢.

- وفي هذه الفترة في ١٩٥٤/٤/٢٢ اغتيل عدنان المالكي، وكان من جراء ذلك الحادث أن أغلقت مكاتب الحزب السوري القومي الاجتماعي وملاحقة المنتسبين إليه. وقد انتقل الكاتب من فكرة إلى أخرى فوقف على ما كتبه جبرا إبراهيم جبرا بمناسبة مرور خمسة أعوام على نكبة فلسطين التي وقعت في ١٥/أيار/١٩٤٨ واقتطف منها:

أيتها الأرض الخضراء أزهارها
كالنقوش على أثواب النساء

استوقفني فيها قوله: (نحن نخترع أخبار عشقنا وملذاتنا، ولكن ما كل ما يفرق بين الحلم والوعي حتى رأينا البيوت تنسف فوق رؤوسنا).

- وبين هذه الأحداث المتلاحقة والصاخبة التي حدثت في المنطقة، كان الكاتب د. حليم يقف مع صديقه (البحر) الذي يبث له مشاعره وأحاسيسه وقد كان البحر بطل أسراره هو الملاذ الحقيقي لآلهته فهو الصديق الوفي الذي يذهب إليه حاملاً آهاته بين الفينة والأخرى ليبث له همومه ومشاكله الصامتة فيعانقها الموج كما عانقها هدير النهر في قريته (الكفرون) فيصف شعوره عندما يذهب إلى البحر ليراقب تموجاته واتساعه وألوانه، يبكي بحزن صامت فيهبط دمعة واحدة إلى وجهه وفمه ويشربها ويسقط ملحها من أعماقه التي لا تعرف الاطمئنان، ويعود ليصف تشابك

البحر والموسيقى والشعر في مخيلته يواظب على الصعود إلى سطح مكتبة الجامعة حتى ساعات متأخرة من الليل «وأجلس طويلاً وهادئاً في الظلمة أصغي للموسيقى والأمواج وكان للرياح وقع خاص في نفسي كأوقات السكون فتعلمت وما زلت أحاول التعمق من معرفة لغة الريح والموج والمطر وحفيف أوراق الشجر» ص(٢٦٢).

– لم يكن الأدب السياسي بكل أحداثه أقل أهمية من الأدب العاطفي وقصص جميلة وصور ملونة يرسمها خلال لقائه العابر (عندما اجتمعت بابنه (مبشر معروف) يملك الكنيسة كأنها دكان. يقول أيضاً اتفقنا أن نذهب إلى السينما ولم تفارق أيدينا في ظلمة المكان واحد منها وأخذني لدى انتهاء الفيلم إلى مكان سري مجاور للكنيسة وأنا متخيل أن الشيطان دخل في صراع مع ملاك وتمكن التغلب عليه وقلت لها بصوت منخفض صدرك مرج عامر وسيشهد معركة حامية أكون فيها الفارس والضحية فصدرت ضحكة عالية مما اضطرني أن أغلق فمها بفمي وألتف حولها كالدالية) ص(٢٦٧). هذه مغامرات عابرة في حياته لا سيما وأنه قد تعرف على فتاة جميلة وجدية ومهذبة اسمها (رؤى) كانت لقاءاته مرحة، فكتب لها قبل سفرها إلى أمريكا في دفتر مذكراتها:

ستذكرني بك دائماً أمواج البحر
وأيام الفرح والحزن ورائحة العطر
غداً تسألني عنك الدروب
وتلة تلقت غيمة
كغدك وراء الأمواج
في حين تعيش قيثارة بلا وتر
يا طائراً آخر في الأفق البعيد وغير حبك الجفن بالجفن يسعى ليالي السهر. كما الأحلام الضائعة ترحلين ترى متى تعودين؟...
الإنسان حزين؟ ضاعت شجرة عمري في الضباب، هل تذكرين ما مصير دفترك وحقول الكلمات؟

هذه المذكرات سجلت أيضاً في سجل حياته فكانت رؤى فيما بعد هي (شريكة حياته) وينقلك على العش الهادئ الذي هبت الرياح في داخله عندما سافر شقيقه عادل للعمل في أمريكا، وبقي يتردد على الأم الحنون الحزينة لغياب ابنها.

ثم سافرت رؤى ولم يودعها. وذهب إلى البحر صديقه الوفي يرقب السفينة من بعيد ويستقبل الموج كما لو أنه وجهها، وهو يبحث عن عرائس البحر الساحرات.

ثانياً- في زمن الفتوة والشباب:

كانت مناقشته حادة وحامية في زمن ازدهار النشاط الثقافي والسياسي وتوتر الصراع الفكري مع الذات والآخر ونال شهادة البكالوريوس في علم الاجتماع وقرر متابعة الدراسة لنيل الدكتوراه وبدأ مهنة التعليم، وتزامن هذا مع إعلان حكومة عبد الناصر دستوراً جديداً للبلاد ١٩٥٦ وأن مصر دولة عربية وأن شعبها جزء من الأمة العربية، فتعمقت شعبية عبد الناصر في لبنان ولكن بدأ التخوف من الجهات الأخرى. في ذلك الوقت سحبت الولايات المتحدة العرض لتمويل بناء مشروع السد العالي وأسوان. وأعلن في احتفال رسمي وشعبي أقيم في الإسكندرية تأميم قناة السويس مما أدى إلى العدوان الثلاثي على مصر. هاجمت إسرائيل سيناء وقصفت الطيارات البريطانية والفرنسية من مختلف الأقطار، ونسفت محطات النفط العراقي الذي يمر بأنابيبه من سورية عام ١٩٥٦ ص(٣٢٠) وتجدر الإشارة إلى أن الرئيس كميل شمعون أعلن انضمام لبنان إلى حلف بغداد مع تركيا والعراق. وقبل مشروع أيزنهاور الذي حصل من الكونغرس على صلاحيات استخدام الجيش للدفاع عن بلدان الشرق الأوسط ضد أي عدوان وإعطاء (٢٠٠ مليون دولار) لمساعدة البلدان الحليفة اقتصادياً وعسكرياً.

ومما زاد التأزم في سورية ولبنان عدم انضمام مصر وسورية لمبدأ أيزنهاور، وجاءت الوحدة ١٩٥٨ وجرى الاستفتاء في مصر وسورية على دستور الوحدة بينهما فأعلن صوت العرب أن الموافقة جاءت بأكثرية ساحقة، وتمت الوحدة السورية المصرية ونشأت الجمهورية العربية المتحدة وكان أن هبطت طائرة جمال عبد الناصر في مطار دمشق. ألقى الرئيس (جمال) خطابه التاريخي أمام المجلس النيابي السوري بحضور الرئيس شكري القوتلي. وبعدها وقعا اتفاقية الوحدة وتصافحا وتعانقا. اقترب (القوتلي) من (عبد الناصر) وهمس في أذنه الآن وقد وقعنا الاتفاقية أريد أن تعرف ماذا تسلمت (تسلمت شعباً نصفه من السياسيين المحترفين، ربعه من القادة والزعماء، الربع الباقي لعلمك من الرسل والأنبياء، هكذا يتصورون) هنيئاً لك يا سيادة الرئيس وهذا ما تناقلته الأخبار فيما بعد. وتنادر به الناس حول محبة الشعب السوري للسياسة والفكر.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه في نفس

الفترة ذاتها نشأ (اتحاد عربي مضاد) للوحدة بين سورية ومصر بين العراق والأردن جواباً على الوحدة السورية المصرية.

انقسم لبنان إلى نصفين منذ اللحظات الأولى كما هو متوقع، نصف احتفل بالوحدة وزجت ممرات السيارات للتهنئة وملاقاة عبد الناصر وكمال جنبلاط. صائب سلام تردد لا لحلف بغداد لا للتمديد. والبعض الآخر كما نعرف عبر عن مخاوفه من انعكاسات الوحدة على الوضع الداخلي. وحدث انقلاب ١٤/تموز/١٩٥٨ في العراق وأصابنا الذهول في لبنان لهول ما ورد في قصص عن سجن وشنق وارتكاب ما لا يمكن ذكره لشناعته. وتأثرت سورية بالأحداث وكنا طلاباً في المرحلة الثانوية وقامت المظاهرات استنكاراً وتنديداً بالمشروع. ثم في اليوم التالي أنزل الأسطول السادس قرب ساحل بيروت قوة لا تقل عن خمسة عشر ألف جندي مع سائر المعسكرات مما أثار غضب المعارضة اللبنانية التي طالبت باستقالة شمعون لدى استدعاء القوات الأميركية. وبعد هذا العرض السريع والموجز لأحداث تاريخية مرت بها المنطقة العربية. وبعد قراءة بعض المقاطع التي تسرد حواراً معيناً حول الأفكار الهامة في المجتمع جرى حوار (نادر) مع (عادل) حول الحياة في أمريكا. وحوار نادر أيضاً مع أحد الرفاق حول الاستبداد ص (٤٢٢) رسالة بين (نادر) و(عادل) و(أدونيس) والذي يشرح فيها ما يلي: (أنت يا نادر لست سعيداً رغم إنجازاتك الكبيرة، ليست العلة في العالم أبداً. يا عزيزي العالم هو ما نريد، ومالكو الإرادة فقط يمكنهم أن يغيروا العالم والفرحون وحدهم يملكون الإرادة أنت تكتب قصصاً فيها عقد نفسية أكثر مما فيها من كلمات! العالم بخير يا عزيزي ومن طبيعة الحضارة أن القوى المتفائلة تقهر المتشائمة وأبلغ ما في الحياة الفرح. أيها التعساء).

(حضارة أمريكا ليست لعبة ليست سطحية كما كنت أظن قبل قدومي إليها هي حضارة قائمة على شيء واحد اسمه (العمل)) ص (٤٣٣) (والعمل قائم على شيء اسمه التفاؤل غصباً عنك وعن أدونيس أريد أن أكذب على نفسي وأضحك وأضحك وأضحك على نفسي حتى أصدق أنني فرح بالفعل، وإلا السلام عليكم يا نادر وأنت يا أدونيس المستقبل ليس لنا أبداً إن لم نفرح في المستقبل كثيرنا. وفي نقاش حول الأديان: إن إصلاح المجتمع لا يكون بالدين بل بالعلم الذي حرر الإنسان من الجهل والتعصب والرؤية الفنية المهيمنة على العقول والنفوس

وتعذر مـا ينشر العلم فتنهض المجتمعات وتتقدم).

قـال الكاتب: سرني جـداً أن أسمع مثل هذا الكلام المتفائل كما أن إساءة (استعمال الدين) مـا نتج عنها من نكبـات من تاريخ البشرية ولكنني بعد التمعن بما قال (شبلي الشميـل) وجـدني أسأل مـاذا يمنع الذين أسـاؤوا فهم الدين من إساءة استعمال العلم أيضاً ص (٤٥٣).

هذه الباقـة من الحـوار المستمر حول أهميـة التفـاؤل والإرادة والعلـم والعقـل والعودة إلى الـذات للدراسة كبنية التقاليد وكيـف نتبعها في أعماقنا ونداوي الأمراض الاجتماعيـة التي هي السبب. وأخيراً كما شعـرت بحاجـة إلى إقفال الكتـاب وعدم التقليـب في صفحاتـه لأنني مـا أزال أفكر بمضمونه بعد أن استمتعت من الآراء القيمة والسيرة الذاتية التي هي برنامج عمل.

وبدأت الإذاعات العربية في مصر إذاعة صوت العرب في القاهـرة. وصفت شمعون مـن صف نـوري السعيـد والملـك حسين المهتمـين بحالـة المصالح العربيـة، لم يعلن لبنان قطـع العلاقات بينه وبـين بريطانيا وفرنسا كما فعلـت بقية الدول والذي عزل لبنان عن العالم العربـي ما أدى إلى انقسام المجتمع بين مؤيد ومنـازع وتناقلت الأخبار الاغتيـالات السياسيـة ص (٥٤٣) لجزء مـن مطاردة الحزب السـوري القومي، وتم اعتقال الكثير لمجـرد انتمائهم للحزب وقد كانت ردة الفعل على تسليـم أنطون سعادة إلى السلطـات اللبنانيـة لإعدامـه، أنه تم انقـلاب عسكري بعد شهر ونصف من ذلك التاريخ. (اللواء سامي الحناوي) وقامت قوة عسكرية باعتقال حسني الزعيم وتم إعدامه مع محسن البرازي (١٩٤٨) ص (٢٢٨).

وكان نشاطه السياسي من خلال الحرب والتزامـه مع الرفـاق بمناقشـة القضايا العربيـة والاجتماعية داخل لبنان وخارجه. رغم الأحداث الكبيرة والكثيرة والمتنوعة فإن الكاتب اكتفى بالإشارة إلى الوحدة فقط ص (٤٥٨).

وبعد هـذا كله عـاد مجـدداً إلى قلبه ليتزوج المؤلف من صديقتـه (رؤى) وسافر إلى أمريكا للالتحـاق بعمل هناك. ويعيش في واشنطـن عند والدتـه ويعمل في إحدى جامعاتها والآن سأقول لـك يا أستاذ حليم دعنـي أهمس في أذنـك (رب ضارة نافعة) إن القـرار الحزبي الـذي أبعدك عن حب كان لمصلحتـك بأن جدد لقاءك الروحي مع (رؤى) هذه السيدة الفاضلة الحكيمة رفيقة

درب متميــزة بحضورها الأنثـوي الرقيق وشخصيتهـا اللطيفة الجذابـة التي لونت حياتك بأجمل الألوان.

قد تكون رؤيــة المستقبل الغامض الذي جاهــدت والدتك من أجلــه وانتهت حياتها الجسدية ودفنت في أمريكا ليرفرف دعاؤها الدائم في سماء حياتك تبارك نجاحك الأدبي والفكري والذي حلل الأوضاع الاجتماعية. واعترض علــى الاستبــداد وهاجم الخلل الداخلي وكمــا قلت الزلــزال الاجتماعي، وبدأت تدخل إلى الحقيقة عندما عدت إلى بيروت بعد حصارهــا أثناء الحرب الأهلية الثانية ١٩٧٥ إلى ١٩٩٠.

ثالثــاً، خواطر وأنت على أبواب القرن الواحد والعشرين

بعــد حوالي أربعة عقود من الزمن يقف الكاتب على أبواب القرن الواحد والعشرين ليجد نفسه تائهاً في زمن إعادة البناء.

وهنا يقول: هل يكفــي أن يلوم الإنسان نفسه وكل مشكلاته بنفسه أم أننا نعيش في عالم تتداخـل فيه شــؤون الداخل والخارج حتى لا يمكن أن يفصل بينهما ص (٤٩٢).

ومع الأحداث الأخــيرة في القرن (٢١) قال جــبران تويني شاهدت زحفاً شعبياً إلى الفاتيكان لمشاركة قداستــه (قداس أقدس قداس لإعلان قداســة الأب رفقة) اللبناني الجنسية وزحفاً شعبيــاً آخر إلى القرداحة لتعزية لوفاة الرئيس (حافظ الأسد).

وكالنحلة النشيطــة ينتقل من فكرة إلى أخــرى ومن زهرة عطــرة إلى أخرى ويقف مــع قصيدة نزار قباني التي نشرت في مجلة الآداب ١٩٥٧ وكأنهــا نهاية قرن مصوراً ما يحدث:

من بلد في الشرق الأوسط
أسكنه يدعى سورية
يتسلق خارطة الدنيا
كالنخلة كالعش الأخضر
من هذه الأرض أناديك
وأنادي فيك الإنسانا
وأنا لا أكره إنساناً
وأنا لا أكره أمريكا
كان رئيسك في البيت الأبيض
ما زال يحاول تصويري
للدنيا باللون الأحمر
إنني إنسان لا أكثر
يكون فلسفة الألوان
يقول عيب الإنسان للإنسان

أقول إن ما قاله نزار قباني في أيزنهاور مــن منتصف القرن العشرين يمكن أن يقال لجورج بوش الابن بعد نصف قرن.

ويتساءل الكاتب بعد رحلته الطويلة مع القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين ص (٥٢٠) لم أعرف أين منزلي؟ هل هو ما أملكه من واشنطن أم ما لم نعد نملكه في بيروت والكفرون وهو بوفائه للمكان والأشخاص والأهل والأصدقاء يصف واشنطن بحنان وإعجاب وهي المدينة التي احتضنته وأكمل عمله وأدبه فيها ودرّس بجامعاتها (جامعة جورج تاون) لمدة ٢٠ عاماً يقول: بعد ما يزيد على ربع قرن قضيتها في واشنطن رسخ في ذهني أنها مهرجان ألوان، والخضرة والأزهار.

ومع هذا التساؤل نجيبك إن بيتك في قلوب المحبين والمعجبين بأدبك فقد دخلت أبواب الحياة وحللت المشاكل والرغبات بأدق تفاصيلها فكتبت الأدب الاجتماعي والتحليل السياسي لمرحلة هامة من تاريخ بلادنا. عشت أحداثها بعمق وتناقلت أخبارها أينما كنت وكيفما حللت فحملت وطنك في غربتك الجسدية وخلقت من عالم الإخلاص والوطنية ولم تقلع جذورك من أرضك وحلقت بجوانح الإرادة في عالم بعيد مترامي الأطراف فكانت الأغصان الطويلة تمتد بالخضرة.

فأهلاً بك في وطنك ومسقط رأسك عزيزاً كريماً لنقول دائماً:

هكذا هكذا وإلا فلا لا

ليس كل الرجال يدعى رجالا

وينتهي الكاتب مع الأحداث الهامة التي سجلها ليختم صفحاته... عرفت جيداً أن بيروت ليست المدينة التي تنام باكراً مع العصافير، وأن لياليها من أجمل الليالي. وحين واجهت الدمار الشعبي إثر الحرب الأهلية الثانية انهارت في نفسي الأساطير التي حيكت حول لبنان ما قصدت بأنه كان يقوم على أساس واجهة لم تصمد عندما عصفت بها رياح الأزمات العاتية.

وها قد مضى ربع قرن ومازالت آثار الحرب الأهلية المجنونة تلك تتناقلها الناس وأزمنة وذاكرة هذا الوطن.

وبعد هذا العرض السريع والموجز لما تضمنه الكتاب من أحداث هامة ورسم سجل حياته بريشة الفنان الذي لون المدينة من خلال منظاره. فتارة مزدهرة وتارة أخرى محطمة ومهدمة.

ابن دانيال الموصلي

مؤسس مسرح خيال الظل

مثري العاني

ولد شمس الدين محمد بن دانيال بن يوسف الخزاعي في مدينة الموصل عام ٦٤٦هـ وتلقى علومه الدينية والأدبية فيها حيث كانت في هذا العصر من مراكـز الثقافة العربية ولكن في سنة ١٢٦٢م- ٦٦٠هـ اجتاحت جيوش التتار مدينـة الموصل وأكثروا فيها الفساد فاضطر كثير من أهلها إلى الهجرة منها وولوا وجوههم إلى مصر البلد الذي

وقف في وجه التتار وهزمهم هزيمة منكرة في موقعة عين جالوت فدخل ابـن دانيال القاهرة عـام ١٢٦٧م- ٦٦٥هـ وأكمل دراسته الدينية والأدبية والطبيـة في مدارسها ولا سيما على يد شيخه معين الدولة الفهري المصري المتـوفي عام ٦٨٥هـ. احترف ابن دانيال مهنة الطـب (طب العيون) وعرف

كاتب وباحث من العراق الشقيق

(*) - العمل الفني: الفنان رشيد شمه

بالكحال واتخذ له مكاناً في القاهرة في منطقة باب الفتوح لاستقبال مرضاه كما التقى بمصر بالشعراء المتحامقين فعرف مذهبهم وسلك طريقهم وأصبح من الفكهين وساعده على ذلك حاضر ذهنه وسرعة بديهته وأخذ عن المصريين طريقتهم في إرسال النكت الساخرة المقذعة ولم يترك أقرب الناس إليه من توجيه النكت والدعابة حتى خشي الناس لسانه وتروى له في ذلك قصص تدل على براعته في الفكاهة، ذلك ما رواه فتح الدين بن سيد الناس قال: كان الحكيم شمس الدين ابن دانيال له دكان كحل داخل باب الفتوح فاجتزت عليه أنا وجماعة من أصحابه فرأينا عليه زحمة من يكحله فقالوا تعالوا أتحايل عليه فقال لهم لا تخسروا معه فقالوا له يا حكيم نحتاج إلى عصيات يعنون أن الذي يكحلهم يعمون ويحتاجون إلى العصا فقال رداً عليهم لا إلا من كان فيكم من يقود الله!!

ويذكر المؤرخون أنه لم يكن على وفاق مع زوجته فلم تفهمه ولم يفهمها ولذلك كثر النزاع بينهما وأولى بهما الأمر إلى القضاء فأنصف القاضي الزوجة فكانت الطامة الكبرى التي وقعت على القاضي لأن ابن دانيال لم يتركه بل ناله بلسانه بقصيدة منها قوله:

قل لقاضي الفسوق والأدبار
عضد البله عمدة الفجار
والذي قد غدا سفينة جهل
وله من قرونه كالصواري
بك أشكو من زوجة صيرتني
غائباً بين سائر الحضار
غبت حتى لوا أنهم صفعوني
قلت بالله كفوا عن صفع جاري[٢]

ويظهر أن سوء حالته المادية كانت السبب الأول في كثرة خصامه مع زوجته دائماً يشكو الفقر والإفلاس فهو يقول:

أصبحت أفقر من يروح ويغتدي
ما في يدي من فاقة الأيدي
في منزل لم يحو غيري قاعداً
فإذا رقدت رقدت غير ممدد [٣]

ولكن لم يلبث ابن دانيال على هذه الحالة مدة طويلة إذا اشتهر بين الناس وسعى إلى التعرف به كبار رجال الدولة وانعموا عليه بالهبات والصلات حتى تحسنت حاله فاتخذوه نديماً يطرفهم بفكاهاته ونكاته وشعره التخابثي وربما صادقوه خوفاً من لسانه أفمن فكاهاته مع الأمراء إن السلطان الأشرف خليل بن قلاوون أهداه فرساً ليركبه إذا صعد إلى القلعة للخدمة ولم يكن الفرس ما يريده ابن دانيال فركب حماراً أعرج وصعد به إلى القلعة فلما رآه السلطان

قال له يا حكيم أما أعطيناك فرساً لتركبه ؟ فأجابه ابن دانيال نعم يا خوند بعته وزدت عليه واشتريت هذا الحمار فضحك السلطان ووهبه فرساً آخر.

وأصبح لابن دانيال راتباً من الديوان من لحم وعليق وهكذا حسنت أحواله المادية بعد أن قاس الحرمان مدة طويلة.

ويذكر بعض السكان الثقاة كابن حجة الحموي في (ثمرات الأوراق) وعلاء الدين البهائي في (مطالع البدور)[4]: أن صلاح الدين الأيوبي ووزيره القاضي الفاضل كانا يشاهدان خيال الظل، وقد ذكر ابن أياس الجركسي في (بدائع الزهور) أن السلطان أبا السعادات كان يطرب كثيراً بفكاهاته في حفلات المولد النبوي الشريف وقد بلغ الهوس عند بعض الملوك أن حملوه معهم إلى الحج.

إلا أن السلطان جقمق أمر بإحراق أشكال تمثيليات خيال الظل كما ذكر ابن أياس في بدائع الزهور (ج ٢ ص٣٤٧).

كما أن السلطان سليم (السلطان العثماني) اهتم بتمثيليات خيال الظل حتى أنه أخذ معه أحد الممثلين إلى اسطنبول لتمتيع ابنه الذي صار سلطاناً بعده وعرف بالسلطان سليمان الأعظم[5].

وقد وجدت في مصر مخطوطات في فن تمثيل خيال الظل ترجع إلى عهد قديم مؤلفها (محمد بن دانيال الموصلي) المتوفي عام ١٣١١م وهو طبيب عيون كما ذكرنا وكان يعيش في زمن السلطان الظاهر بيبرس[6].

ابن دانيال الموصلي المؤسس الحقيقي لمسرح خيال الظل فلم يسبقه في هذا المجال أحد وهو إبداع متفرد سار على هديه العديد من الذين أتوا بعده حيث لا توجد أشكال تمثيلية ترجع إلى قبل تاريخ ابن دانيال الموصلي في أي بلد آخر لذلك فإنها الأولى من نوعها في العالم أجمع.

وخيال الظل نوع من التمثيليات يكون بإلقاء خيالات على ستار يشاهده المتفرجون.

فيجد فيه المثقفون والمتفرجون تسلية كما يجد فيه البسطاء وسيلة للترفيه .

يعد خيال الظل نوعاً من تمثيليات العرائس التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام الأول المعروف باسم الماريونيت وهي عرائس تحركها الأيدي وتمثل أشخاصاً وحيوانات من أعلى بحيث لا ترى المحرك، والنوع الثاني عرائس تطل على المتفرج بينما الشخص المحرك لها يكون مختفياً من الأسفل، والنوع الثالث هو خيال الظل حيث تظهر فقط أشباح العرائس وتحركاتهم من وراء ستار،

وفي تعارض هذه العرائس بين الحقيقة والخيال صارت هذه الأنواع من التمثيليات موضعاً للترفيه.

وهناك الأراجوز الذي يختلف عن خيال الظل فهو تمثال صغير لرجل أو حيوان تمثيل على مسرح صغير يحركه شخص خفي وهو الذي يلقي الحوار (٧) وتختلف عرائس الماريونيت عن الأراجوز فالماريونيت تتحرك بخيوط أو أسلاك من أعلى أما الأراجوز فهي التي يحركها شخص تختفي يداه تحت الملابس، وعرف الأراجوز منذ القدم في اليونان وعرف في أوروبا نهاية القرن ١٦ وأقبل عليه الجمهور وأشار إليه شكسبير وشوسر وهايد له وبن جونسون.

كتب ابن دانيال الموصلي ثلاث تمثيليات وقد كتبها شعراً ونثراً منظوماً وأوضح فيها طريقة الإخراج إذ تصف المقدمة الإدارة والتمثيل مما يعطي تأكيداً على عبقرية ابن دانيال وموهبته فهو فضلاً عن كونه الكاتب فإنه كذلك المخرج ومدير المسرح وهي أمور لم يسبقه فيها أحد.



التمثيليات الثلاث التي ألفها ابن دانيال هي:

١- طيف الخيال، ٢- عجيب وغريب، ٣- المتيم.

وقد أطلق عليها تسمية بابات نشرت تمثيليات (بابات) ابن دانيال للمرة الأولى في ألمانيا عام ١٩٢٥م من قبل جورج جاكوب ضمن كتاب (تاريخ مسرح خيال الظل في الشرق والغرب) حيث يوضح جاكوب بأن ابن دانيال أعظم شاعر ممتع في اللغة

العربيـــة(٨) وهو مصيب في رأيـــه لأن ابن دانيال حقيقـــة عالم أديب مثقـــف بارع بلغ الغايـــة فيما كتب وفيه من الفكاهة والمسرح مالا نظير لـــه في الأدب الغربي وعمله هذا بـــلا شك له أهمية عظمـــى في فهم المدنية الإسلامية في القـــرون الوسطى ففي متون هـــذه التمثيليات (بابات) نـــثر فني مسجوع يذكرنا بمقامات الحريـــري وقد أشار إليها ابن دانيال في عـــدة مواضع، وقد عثر على هذه المخطوطـــات ضمن خزانة الأسكوريال الاسبانية مع نسخة منها في خزانة أسطنبول أما النسخة الثالثة فقد عثر عليها في خزانة القاهرة ويتضح منهـــا أنها كتبت أو نسخت بعد موت المؤلف بثلاثمئة عام (٩).

أمـــا أول من ترجمها وحققها ونقلها إلى العربية فهو السيد محمد تقي الدين الهلالي وصدرت في بغداد عام ١٩٤٨ وكما أوضحنا آنفاً.

كتب ابن دانيال معظم تمثيلياته بالعربية الفصحـــى سواء ذلك في السجـــع أو الشعر ويوجـــد في تضاعيفها عـــدد من الموشحات والأزجـــال والمواليـــا والدوبيـــت وأشعـــار الأطفال والأخيرة باللهجة العامية المصرية. والتمثيليـــات الثلاث المذكـــورة أعلاه يثبت فيهـــا أن الـــروح الفنية متقدمـــة والموضوع متماســك وخـــير ما نـــراه في ابـــن دانيال وصفه للأطباء ورجـــال الحرف، أولى هذه التمثيليـــات (بابات) هي طيف الخيال التي تعطي صورة رائعة عن الحياة السياسية في مصـــر فضلاً عن الحيـــاة الثقافية في زمن السلطان الظاهر بيبرس .

والتمثيلية الثانيـــة فهي عجيب وغريب وهي توضـــح لنا صوراً كثـــيرة لسوق يدخل الممثلون لهـــا واحداً بعد الآخـــر ويعرضون لمسرح عظيم لبضائعهم وهي أكثر التمثيليات التي اشتهرت وعرفت في أوروبا.

والتمثيليـــة الثالثة (المتيـــم) وهي تتعلق بعشق والمتيم لليتيم وقد اشتملت على أشياء ممتعة منهـــا تحريش الديـــوك على القتال ونطـــاح الكباش والثيران بقصـــد التسلية والترويـــح عن النفســـ . وتمثيليـــة (المتيم) تختلف عن التمثيليتـــين السابقتين اختلافاً واضحاً وإن اتفقت معهما في الأسلوب ففيها نقرأ شيئاً عن الحب وحيل المحبين لكن ليس عنـــد الذي نجـــده في قيس وليلـــى وجميل وبثينة وكثير عزة . بل هو شعر قصد منه إلى جانب التمثيل والغناء اللهو والمرح فهو شعر غنائي تمثيلي هزلي وضع لمسرح خاص، وهو بذلك سبق الآخرين بقرون للمسرح الغنائي فضلاً عن ريادته لمسرح خيال الظل.

الهوامش

١- جاء في الموسوعة العربية الميسرة بإشراف محمد شفيق غربال أن ابن دانيال (مصري) وهو أمر غير صحيح فكل المصادر تشير إلى أنه ولد في الموصل ونشأ وترعرع فيها ثم نزح إلى القاهرة وعمره ١٩ عاماً، وأفضل دليل على ذلك ما ذكره ابن أياس عندما عرض للحديث عن سنة ٦٦٥هـ فابن دانيال يقول (لما قدمت من الموصل، إلى الديار المصرية في الدولة الظاهرية.. الخ) وهو أمر لا يقبل الشك.

٢- ديوان ابن دانيال الموصلي شرح وتحقيق محمد نايف الدليمي ص ٨٥.

٣- المصدر أعلاه ص ٩٠.

٤- انظر مطالع البدور ص٧٨ من المجلد الأول وكذلك كتاب (تاريخ مسرح الظل في الشرق والغرب) لجاكوب ص ٥٥.

٥- انظر ثلاث مسرحيات عربية مثلت في القرون الوسطى -ترجمها عن الإنكليزية- تقي الدين الهلالي، بغداد، ١٩٤٨، ص٤.

٦- المصدر أعلاه ص ٥.

٧- الموسوعة العربية الميسرة، ص ١٠٨.

٨- انظر ثلاث مسرحيات أعلاه نقلاً عن كتاب (تاريخ مسرح الظل) أعلاه، انظر تاريخ الموصل، سعد الديوه جي، ط١، ص٤٤٦.

٩- المصدر أعلاه ص ٩.

المصادر

١- الموسوعة العربية الميسرة بإشراف محمد شفق غربال القاهرة، ١٩٦٥، ط١.

٢- ديوان ابن دانيال الموصلي شرح وتحقيق محمد نايف الدليمي، الموصل، ١٩٨٥.

٣- ثلاث مسرحيات عربية مثلت في القرون الوسطى، ترجمة محمد تقي الدين الهلالي، مطبعة الاعتماد، بغداد، ١٩٤٨.

٤- تاريخ مسرح الظل في الشرق والغرب، جورج جاكوب ألمانيا ١٩٢٥ .

٥- تاريخ الموصل، سعيد الديوه جي، ط١، منشورات المجمع العلمي العراقي بغداد، ج١، ١٩٨٢.

حوار العدد

مع تركي محمود بك: تراثنا هو فننا

إعداد: عادل أبو شنب

حوار العدد

تركي محمود بك: تراثنا هو فننا

إعداد: عادل أبو شنب ✻

لم أكـن أعرف أن تركي محمود بك، ابـن دير الزور، العائش بعض عمره على ضفاف الفـرات، العربي القح، ذو أصول شركسية وتركية وبدوية -كما يقول- وأنه اختار في المغترب بلداً ألمانياً يقع على ضفة نهر، حتى يظل قريباً من اللون الذي أحبه، أما وقد عرفت ذلك منه، فقد انفتحت أمامي صفحة فنـان يقدس اللون، ويسير به في كل مكان يذهب إليه، إنه ينتج ألواناً خاصة به. تختلط فيها فلسفته عن الحياة وبالتراث، وباللغات التي يعرف.

✻ باحث سوري

فنان متفرغ ..

- متى ولدت؟

• في أيلول ١٩٣٩ في دير الزور على شاطئ الفرات.

- دراستك؟

• حصلت على الشهادة الإعدادية في دير الزور، وعلى الشهادة الثانوية في حلب، وتابعت دراستي في استنبول بتركيا، ثم درست اللغة الألمانية في هانوفر. وهللوسنبايم في ألمانيا. لكن دراستي هي الفن التشكيلي، بعامة.

- أين مارست الفن؟

• عملت فناناً تشكيلياً متفرغاً في سورية، وأوروبة، وشاركت في معارض في دمشق، بمفردي، وفي معارض جماعية في أمريكا الجنوبية.

- أين تقيم الآن؟

• في دمشق وألمانيا، ردحاً من الزمن هنا، وردحاً آخر هناك.

أعمالي في ٣ قارات

- هل أنت عضو في نقابة الفنانين التشكيليين؟

• أنا عضو في النقابة بسورية، وعضو اتحاد الفنانين العرب، وعضو اتحاد الفنانين الألمان، وأنا ممثل في متاحف دمشق الوطنية للفن الحديث ومتاحف بلغاريا وإسبانيا والعراق ..

- أين هي أعمالك؟

• أعمالي موجودة في المجموعات الخاصة والعربية، والأوروبية، والأمريكية أي في ٣ قارات.

- أين تعمل؟ أقصد أين تبيع لوحاتك؟

• في دمشق أو في فرانكفورت على ضفاف نهر الماين.

- على هذا أنت تركت النهر (الفرات) إلى نهر آخر.

• نعم لأنني أحب لون الفرات منذ الصغر!

اللون. الكلمة

- هذا يقودني إلى سؤالك عن أهمية اللون عندك كفنان تشكيلي؟

• سأتفلسف.

- تكلم كما يحلو لك ..

• الجسد لون والكلمة ينطقها الفكر الداخلي الذي يسكن هذا الجسد من خلال الروح، لأن الروح النقية هي التي تعطي الفن، وليست الكلمة. اللون من غير الكلمة التي ينطقها اللون جماداً، فالذي يحرك اللون ويجعل منه فناً ليس الفكر، وإنما الإحساس، والإحساس مرتبط بالفكر لا

شك، فالفكر أيضاً كاللون جماد والمعرفة تكمن في ثنايا ذلك الشعور الحسي المتولد من ملايين السنين عبر مسارات البشرية المنبثقة في جماليات قرننا الحالي.

- أنت ترجع إلى التراث في إحساسك؟

• لا يتولد الإحساس دون الرجوع إلى التراث، وكلما بعد التراث عن المشاهد الذي هو جزء من هذا الموروث، أصبح اللون جامداً لا نطق فيه ولا تعبير وكلما قرب اللون من الموروث التراثي، صار للون تأثيره على المشاهد الذي هو جزء لا يتجزأ من التراث.

وكل عصر يستمد عناصره الفنية من بوتقة تراثه، والتراث هو الملهم الحقيقي الذي يمد الفنان بالآفاق البعيدة لإبداعه.

وكل من أخذ التراث بحد ذاته، شوه التراث ولم يخط بفنه المستقبلي خطوة واحدة بل قبع في حقبته. كما أن الفن هو المقياس الحقيقي لكل الحضارات التي ساهمت بمجهودها الفني لإغناء البشرية.

وهو أيضاً المحرك الأساسي الذي من خلاله تتساق عجلة التجديد والازدهار.

والبلاد العربية، والشرق، خاصة سورية وبلاد ما بين النهرين قدمت الكثير للحضارة الإنسانية.

الوطن هو التراث

- هذا يتطلب منا البحث عن هوية فنية، مستمدة من التراث؟

• ولكن مع الأسف أصبحنا من العالم النامي وما زلنا نحاول بناء هوية فنية، كما أن المغريات الفنية الغربية في الفن أعني (الرسم والنحت والعمارة والأوبرا والموسيقا والأدب) أصبحت تغزو عالمنا بسرعة مذهلة، فالشرق وإن بعد عن معطيات القرن ما زال له جذوره العميقة فلقد عرف الواقعية قبل الغرب وتعداها وفهم مدلول بها الجمال ومؤثراته. إذاً الوطن هو التراث هو البيئة التي نعيش.

وسورية غنية بآثارها التي يفخر بها كل متحف في أوروبة والعالم. وأوروبة نفسها آلهة سورية. كما أن البعثات الأجنبية الكثيرة التي تنقب في بلادنا تقف بكل الاحترام والتعجب بما صنعه الفنان في هذا الوطن. فبلادنا مخزن للفنون. والبحث قائم لوقتنا الحاضر ولكن هنا بيت القصيد.

- لماذا ابتعدنا عن التراث؟

• نحتاج للإجابة إلى نظرة تاريخية. فسورية نالت الاستقلال عام ١٩٤٥، وبعد الاستقلال أرسلت وزارة المعارف، ومن كل محافظة من كانت لهم ميول فنية إلى إيطاليا للدراسة وبعد رجوعهم درّسوا مادة الفنون

في المدارس الثانوية وفي عام ١٩٥٨ اتحدت سورية ومصر، وأسست كلية الفنون ١٩٦٠ وفي عام ١٩٦١ حدث الانفصال، وأصبحت المنظومة الاشتراكية (الاتحاد السوفييتي سابقاً وبولونيا، تشيكوسلوفاكيا، بلغاريا) تغذي دراستنا الفنية. فكل تأثر بالأساليب والمدارس الفنية من البلد الذي درس به.

نعم إن الغرب اكتشف المنطقة أثرياً ولم يكتشفها لونياً أو حسياً. حينما أعزف على الناي فهذا لا يطرب الباحث الغربي أي أنه لم يكتشف روح الشرق ونبضه.

عازف ناي

- هل تعزف على الناي؟

• نعم، لأنه تراث شرقي.

- معنى كلامك أنك ضد الفن الغربي؟

• أنا لا أكره فن الغرب ولكن المخزون الحسي واللوني الذي ترعرعت عليه منذ الصغر على شواطئ الفرات مهد أقدم الحضارات العظيمة، يختلف بمفهومه الوجداني والحسي واللوني عنهم بكثير. إذن الوطن ما تراه وما تسمعه وما تستنشقه وما تحن إليه وما يطربك شعره وما تهزك ألحانه وأنغامه وبعبارة أخرى كل هذه المعطيات والمؤثرات هي الفنون. إذن الوطن هو الفن ولولا الفن لأصبحت كل بقعة في هذا العالم أرضك ووطنك. الفن يجب أن يكون كالوطن



سهلاً للدخول إليه وممتنعاً في آن واحد، والعظمة في الفنان هذه المعادلة البسيطة ولا يمكن في حال من الأحوال الدخول إلى هذه المعادلة إن لم تلجأ إلى التراث، كما أن الدخول إلى العالمية، لا يكون إلا من خلال المحلية الموروثة، ولكن بأبجدية مألوفة عالمياً.

- أنت إذاً تهتم بالتراث؟

• شاركت بمعارض كثيرة في الوطن وخارج الوطن وأنا عضو في اتحاد الفنانين الألمان وعضو نقابة الفنون في سورية وعضو اتحاد الفنانين العرب كما قلنا، وأنا متفرغ كلياً للعمل الفني أقيم في فرانكفورت بألمانيا وسورية. أحاول مع من يهتم بالتراث العربي

الإسلامي بخلق هوية لها الطابع الذي يصنفك بأنك من هذه المنطقة العربية.

- هل يكفي التراث للفنان؟

• لا شك أن الغرب سبقنا بأشواط كبيرة ولكن ما زال المجال واسعاً للحاق بركب الحضارة، فالفن ليس بأكلة تأكلها اليوم وتشبع منها كل السنة. فالفنان يجب أن يكون ملماً بالثقافة الإنسانية الشاملة داعماً ثقافته الوطنية بالمعرفة الفنية بمختلف فروعها.

هنا، وكان في مقهى الروضة، إلى جانبي بشرب القهوة، وبعد رشفة عبّ فيها ما بقي في فنجانه، سألته:

- ما هي مفرداتك الفنية لإنجاز لوحة ما من لوحاتك الموزعة على قارات ثلاث؟

أجاب وهو مبتسم. كأنه فهم ما أريد أن أفهمه، ما دام يعمل فنياً في التراث!

• أستعمل في مفرداتي الفنية في إنجاز اللوحة المواد الخام الموجودة في بلدي من عظم جمل وصدف وراء حيواني كما أزينها بأوراق الذهب. أي أستفيد من الأعمال المتواجدة في المكتبات القديمة. وزيارتي كثيرة لمتحف دمشق حيث الأعمال الفنية التي تبهرني وأستلهم منها الكثير. وأدخل في اللوحة بعض الأشعار العربية النادرة وأقرب للنظار آداب الفرس والسريان، وما وراء النهر، فتصبح اللوحة مقروءة مفهومة بعيدة عن الألغاز يفهمها المثقف والبسيط. وليس البيع هو المهم والمهم أن يكون لك أولاد في هذا العالم الكبير الصغير.

سألته:

- ألم يكتب أحد في ألمانيا عن فنك؟

قال:

• كثيرون، معي مقال أترجمه لك حالياً، وقد جلبته معي من فرانكفورت.

- لمن؟

• لناقد فني اسمه **كلاوس دودلج**.

ما قاله الناقد

وراح يترجم لي مباشرة من ورقة يحملها معه، اقتطع من الترجمة ما يلي:

« مرسوم السيد محمود تركي (هكذا جاء الاسم في المقال بالألمانية) بأعماله المبهرة الصغيرة ذات الأشكال المستطيلة الموشاة بألوان الشرق الشفافة اللماعة من التركواز والبنفسجي والبرتقالي، التي فيها الذهب، وهي فراش بعدين دون مزوج الألوان والحفاظ على لونها بذاته وكانت دوافعه إنسانية نابعة عن خبرته الفنية في العاديات (الآثار) في بلاد ما بين النهرين والتي تصور أساطير أسطورة هذه البلاد كما أن الشكل المبسط والمختزل (السهل الممتنع) والتي يصعب إبداعه يتواجد بشكل مكرر يعطي

أعماله الفنية دائماً إيقاعاً خاصاً بتكرارها وتمييزها.

في الرسوم التقليدية كانت شجرة السور والنسلات تصل الأرض بالسماء بما لهما من ارتفاع وصل الأرض بالسماء إن وضوح الخطوط في السطوح تخترقه أشكال منمقة بحروف عربية بخلفية اللوحة واللون الذهبي والألوان الصارخة الأخرى دون أن تعرف المعنى الفلسفي والشاعري. كما أن جمال السطور ومنحنيات الخطوط يترك أثراً وانطباعاً بهياً في التشكيل الفني وتكتسب بعض الحروف سمات خاصة، وخاصية هذه الأشكال الحرفية أنها تتناغم من الشكل الفني.

وإذا كانت الدوافع حتى الآن تنصب على السيدة مريم وطفلها السيد المسيح وعلى الكنائس المسيحية والمساجد الإسلامية في دمشق أو معلولا أو أديرتها المنحوتة من الصخر وكذلك تتناول رسومه المرأة على شواطئ الفرات بألبستها البسيطة ذات الطراز الخاص، وعالم الأسماك في الأبيض المتوسط المتواجدة في السماء لأن البحر أصبح خطر وملوث. وقد أقام الآن السيد محمود بك جسراً بين دمشق وفرانكفورت، وطنه الثاني.

ويقول السيد محمود بك عن رسومه المعروضة إنه يود أن يرى القليل من نور الشرق يضيء في فرانكفورت، تلك المدينة التي يجد فيها التأثيرات العالمية المختلفة كما يجد فيها حافزاً جذاباً.

إن السمات التي تغلب على وضوح الخطوط والألوان (الغرافيكية) التي توشي رسومه بشكل منسق متزايد فتبدو بساطاً متناسقاً كأنها موسيقى جازية حديثة تخلق تناغماً بين علامين متباعدين والذي يحول دونهما كثير من الجهلاء بسبب التعصب. إن الربط الهزلي بين عالم من الألوان والأشكال والتي نعرفها في الصناعات اليدوية فقط يظهر بوضوح التناسق مع الحداثة وهو تعبير عن تمازج الحي والمعاصر مع أصول تمتد لآلاف السنين وفي هذا المجال يجب أن نقرأ رسوم السيد تركي محمود بك من المثقفين وغيرهم، وهي أيقونات حديثة.

- هل من كلمة أخيرة توجهها في نهاية هذا الحوار الاستثنائي مع فنان يلفت النظر والاهتمام؟

• لقد ساهم زملائي الفنانون السوريون والعرب بالتواصل مع العالم من خلال أعمالهم. وكذلك مشكورة وزارة الثقافة وكلية الفنون الجميلة، ولقد ساهمت الجهات المسؤولة ببناء مقر لهذه الكلية على مستوى رفيع. وهناك المراكز الثقافية وصالاتها للعرض.

وكذلــك الصالات الخاصة في دمشق وحلب والمدن الأخــرى. وفي هذه المــدة القصيرة من عمــر الفن هرولت عجلات الفن للحاق بالركب الحضاري الإنساني.

كمــا أخصــ بالشكر الخاصــ للسيدة الدكتورة نجاح العطار نائب رئيس الجمهورية لشــؤون الثقافة لما كان لها من باع طويل في دعمها الكامــل للفنون بجميــع اتجاهاتها وكانــت لا تفــوت معرضاً فنيــاً أو ندوة إلا وحضرتها. كذلك أوجه الشكر لوزير الثقافة الدكتور رياضــ نعسان آغــا وكذلك لوزير السياحــة الدكتــور سعد الله آغــا القلعة. فالفن بدون رعاية لا ينمو.

◆ ◆ ◆

إن الفنــان تركــي محمود بــك متمسك بالــتراث ولــه آراء جريئة في الفــن، قالها في هذا الحوار، وهو بهــذه الخاصية يعتبر سفيراً للفن الذي ابتدعه، والمعبر عن تراثنا الإنساني في ألمانيا.

ملاحظات على فن

« تركي محمود بك »

• شجــرة السور تصل الأرضــ بالسماء عنده.

• وضوح الخطــوط في السطوح تخترقه أشكالاً منمقة بحروف عربية.

• خلفيــة اللوحات بلون ذهبــي وألوان صارخة أخرى.

• تكتسب بعض الحروف سمات خاصة.

• رسومــه تنصــب على السيــدة مريم العــذراء وعلى السيد المسيح وعلى المساجد والكنائــس في دمشق ومعلــولا، وفي أديرتها المنحوتة في الصخر.

• رسومــه تتنــاول المرأة علــى ضفاف الفرات بألبسة بسيطة.

متابعات

متابعات

صفحات من النشاط الثقافي

أحمد الحسين *

من أسماء دمشق:

حملت دمشق على مدى عصور التاريخ ومراحله المتعاقبة العديد من الأسماء والصفات التي ما تزال دارجة ومتداولة على ألسنة الناس، وقد أورد الباحثان أحمد ايبش وقتيبة الشهابي طائفة من تلك الأسماء في كتاب معالم دمشق التاريخية نذكر منها: رأس بلاد آرام، مدينة نعمان الآرامي، بيت رمون وذلك نسبة إلى هيكلها الذي ينسب إلى رمون اللودي، قرية المسرة وهو من ألقابها في العهد الآرامي، مدينة ألعازر خادم النبي إبراهيم، جلق، جيرون أو حصن جيرون، ديمترياس وهو اسم الجالية اليونانية التي لحقت

* أديب وباحث في التراث العربي (سورية)

بالمدينة،

قاعدة سورية المجوفة في العهد الروماني، عين الشرق كما أسماها الإمبراطور الروماني بيو ليانوس، الشام، وهو الاسم المرادف لدمشق على مر العصور، دمشق الشام تميزاً لها عن غرناطة الأندلسية المسماة دمشق الغرب، شام شريف وهو لقب أطلقه عليها الترك العثمانيون تقديسا لها، حاضرة الروم وبيت ملكها من أسماء دمشق في العصر الجاهلي، حصن الشام وهو من أسماء دمشق في صدر الإسلام، ذات العماد وقد سميت بذلك لكثرة أعمدتها، إرم ذات العماد المذكورة في القرآن الكريم، التين وقيل هي التين الواردة في القرآن الكريم، فسطاط المسلمين أي موئلهم وملاذهم، باب الكعبة لقب أطلق على دمشق في صدر الإسلام، جنة الأرض لقب أطلق على المدينة في عدة عصور، قصبة الشام لقب استعمله عدد من المؤرخين والجغرافيين المسلمين، الفيحاء واحد من أشهر ألقاب دمشق أطلق عليها لسعة سهلها وفساحتها، الغناء وقد لقبت بذلك لخضرتها والتفاف غوطتها بالأشجار، العذراء وقيل إنها سميت بذلك نسبة إلى مريم العذراء أو أنها تعريب كلمة جينيق التي تعني العذراء. (١)

قاسيون ودمشق في ندوة:

تناولت ندوة كاتب وموقف التي أعدها ويديرها الكاتب عبد الرحمن الحلبي بمشاركة الدكتور عبد القادر الريحاوي والباحثين بشير زهدي وزهير ناجي، موضوعاً لها كان عنوانه: قاسيون ودمشق ..معالم عمرانية وأساطير شعبية .

تناول الدكتور الريحاوي في مداخلته ما سماه الثالوث المقدس ويجمع قاسيون وبردى والغوطة مستذكرا بعض الأحداث والمعلومات الأولى التي لم يذكرها التاريخ كثيراً ومنها وجود قبتين في قمة قاسيون الأولى اسمها قبة السيار وماتزال حتى الآن والثانية تدعى قبة النصر وقد هدمت في الزلزال الذي ضرب دمشق في القرن الثامن عشر.

ومما ذكره الريحاوي أيضاً أن تيمورلنك قطع آلاف الأشجار في دمشق عندما دخلها غازياً وأكد الريحاوي في مداخلته على أهمية التأكد من جميع المعلومات قبل الاعتقاد بها بالاستناد إلى الوثائق والعقل والعلم في هذا المجال وعبر في حديثه عن أسفه لأن الشهرة التي كان يملكها قاسيون في الماضي لم تعد موجودة بين الناس وخاصة المثقفين.

من جهة أخرى تركزت مداخلة الباحث والمختص بالآثار بشير زهدي حول جبل قاسيون وجمالياته ومكانته في القصص الدينية والأساطير المختلفة وقداسة هذا الجبل في الشعر العربي وتغني الشعراء والأدباء والمؤرخين والصوفيين به.

وقال إن ارتفاع قاسيون عن سطح البحر

يبلغ ١١٥٠ مترا وفي سفحه توجد مغارة أهل الكهف والكثير من الأديرة والأماكن المقدسة التي ساهمت فيما بعد بتشكيل هالة من القدسية لهذا الجبل في ذاكرة أهل الشام.

وفي مداخلته تناول الباحث زهير ناجي البعد الفلسفي للأساطير والقصص التي نشأت ودونت عن جبل قاسيون وتحديدا الأساطير الشامية التي برزت بعد مجيء الإسلام وقال إن الأساطير التي تتعلق بجبل قاسيون تعود إلى ما قبل الإسلام بكثير والأساطير الأولى الموثقة حول ذلك ترجع إلى الكنعانيين.

وأكد ناجي أن الأساطير في هذه المنطقة تستند إلى أساس واقعي ويمكن تفسيرها علمياً وعقلياً مشيراً إلى أن البعد الديني لهذه الأساطير لم يظهر إلا مع قدوم الاستعمار الغربي الذي كانت مواجهته تحتاج إلى إيجاد حافز قوي لدى الناس للدفاع عن أرضهم ووطنهم. (٢)

دورة تدريبية حول ترميم المخطوطات:

احتضنت مكتبة الأسد بدمشق الدورة التدريبية حول ترميم المخطوطات وصيانتها التي نظمها معهد المخطوطات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

ودعا الدكتور علي القيم معاون وزير الثقافة في افتتاح أعمال هذه الندوة الجهات المعنية إلى وضع خطة مبرمجة من أجل إعادة ترميم المخطوطات العربية في دور العبادة والمتاحف والعمل على حفظ التراث والعناية به ونقله إلى اللغات الحية والاستفادة منه محليا وعربيا ودوليا مشيرا إلى الدور الكبير والريادي الذي لعبته الأمة العربية في مجال صيانة المخطوطات وترميمها حفاظاً على التراث العربي والتواصل معه.

ورأى الدكتور فيصل الحفيان منسق برامج معهد المخطوطات العربية بالقاهرة أنها المرة الأولى التي يقيم فيها المعهد دورة في صيانة المخطوطات وتجليدها نظرا لأهمية التجليد من الناحية الفنية والمعرفية وتحديد العصر الذي ينتمي إليه المخطوط مؤكدا أهمية النظر إلى التراث نظرة شمولية عامة ليكون محركا للحياة الثقافية.

واعتبر الدكتور نضال حسن أمين اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم الدورة نشاطاً نوعياً في أحد ميادين العمل الثقافي التراثي لافتاً إلى أن موضوع ترميم المخطوطات يعتبر من الموضوعات المهمة والحيوية في حياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة لما فيه من قيم تتعلق بحماية التراث والفن وضمان استمرارية وصوله إلى المهتمين، موضحاً أن الدورة تأتي استكمالاً لدورات سابقة إذ تهتم بغلاف المخطوطة باعتباره عنصراً مهماً من عناصر كيانها المادي لما يتمتع به من خصوصية كبيرة سواء في بنيته أو مواده الأساسية أو في جمالياته

وما فيه من رسوم وأشكال وألوان وتقنيات تستخدم في صناعته داعياً إلى ضرورة حث الخطأ لتأسيس برنامج متكامل ينصف المخطوطات بحفظها وترميمها لتبقى ذاكرة حقيقية تجسد دأب السلف وحبه للمعرفة ورغبته باستدامة نقل جوهرها للأجيال القادمة.

وناقشت الدورة العوامل المتلفة للورق وطرائق صيانة مقتنيات المكتبة وأنواع الترميم إضافة إلى العديد من الموضوعات التخصصية وذلك بمشاركة متدربين من ليبيا ومصر والسعودية والسودان والمغرب وفلسطين. (٣)

جمع تراث لوركا:

جققت عائلة الأديب الإسباني فدريكو غارثيا لوركا حلما بدأت به عام ١٩٨٦، بجمع كل تراث لوركا في غرناطة جنوب إسبانيا، مكان ولادته عام ١٨٩٨، وإعدامه ١٩٣٦.

وبعد مناقشات ومداولات دامت سنوات بين دوائر ثقافية ورسمية عديدة، مثل وزارة الثقافة وبلدية غرناطة والحكومة المحلية لإقليم الأندلس ودار إقامة الطلاب في مدريد ودوائر أخرى، تم الاتفاق رسميا على نقل كل مقتنيات وتراث لوركا إلى مدينته غرناطة، وحفظه في مركز خاص يطلق عليه اسم «مركز فدريكو غارثيا لوركا»،

وصرحت لاورا غارثيا لوركا بنت أخ الأديب الإسباني، التي تمّ انتخابها رئيسة للمركز: «أخيرا تكللت جهود عائلتنا بالنجاح، وتحققت رغبتنا في نقل كل تراث لوركا إلى غرناطة».

وينص الاتفاق الأخير على أن تقوم جميع المراكز والجهات التي تحتفظ بمخلفات لوركا بتقديمها إلى هذا المركز، خاصة مركز دار إقامة الطلاب وهو المكان الذي درس فيه لوركا في العشرينيات، عندما كان طالبا في مدريد.، وحسب الاتفاق فإن هذه الدار ستقدم حوالي ٥٠٠٠ وثيقة مما تحتفظ به من رسائل وأوراق ومخلفات الأديب الإسباني، وكذا ٣٠٠٠ قطعة من تراث الذين ارتبطت أسماؤهم مع اسم لوركا، خاصة من جيله، ومنها أيضا ٥٠ رسما لفنانين كبار، مثل سلفادور دالي وإسماعيل دي لاسيرنا ومانويل انخليس ارتيث، وأرشيف صور لوركا، والمقالات المنشورة حوله في الصحف والمجلات، وستحتفظ دار إقامة الطلاب بنسخ مصورة مما ستسلمه إلى المركز. وتوقعت لاورا غارثيا لوركا أن تتم العملية بحلول عام ٢٠٠٩. (٤)

مكتبة الإسكندرية وجائزة أفضل كتاب:

تسلّم الدكتور خالد عزب مدير مركز الخطوط في مكتبة الإسكندرية جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي كأفضل كتاب مترجم إلى العربية لعام ٢٠٠٦م وهو

ترجمة لكتاب فرنسي صدر عن دار نشر «فلاماريون» الفرنسية.

يحمل الكتاب عنوان تاريخ الكتابة: من التعبير التصويري إلى الوسائط الإعلامية المتعددة وينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية يتكون كل منها من مجموعة من المقالات التي تتعرض بشكل موسع في نفس الوقت لتاريخ الكتابة حول العالم: القسم الأول مخصص لعرض أقدم العصور وهو يتعرض لأساليب الكتابة غير الأبجدية والتطور العبقري الذي أنجزته الحضارات التي اختارت أن تكيف لغاتها وثقافتها مع هذا المنهج الكتابي منذ تطور الكتابة المسمارية القديمة في جنوب بلاد الرافدين إلى الكتابات التصويرية المعقدة في الصين واليابان أو كتابات جزيرة الإيستر الرونجو رونجو التي مازالت بحاجة إلى فك رموزها.

أما ثاني أقسام الكتاب فيركز على تاريخ انتشار الأبجديات الذي يستقصي أصول الأبجديات السامية وشقيقتها الكتابة العربية مرورًا بالكتابات الأقل ذيوعًا مثل كتابات القوقاز، أو كتابات أفريقيا جنوب الصحراء.

وأخيرًا يأتي القسم الثالث الذي يبحث في إعادة اندماج الصورة في الأبجديات الغربية ويتطلع إلى الأشكال العديدة من الكتابات المخطوطة باليد والمطبوعة اعتبارًا من التجليات الرائعة لكتاب كيلز إلى ظهور الطباعة والأشكال المكتوبة طباعياً في العصور الحديثة.

والكتاب مزود بصور لنقوش وخطوط تنتمي لحضارات قديمة، وصور للوحات وجداريات يزيد عمر بعضها على ٤٥٠٠ عام، منها صورة لوحة نذور من الحجر الجيري الموجودة بمتحف اللوفر بباريس، وتعود إلى حوالي ٢٥٠٠ عام قبل الميلاد، في بلاد ما بين النهرين، وتصور أحد الملوك وبجانبه حامل كأس الشراب، حيث بدأ في تلك الفترة تطور النقوش الرسمية.

عدا ذلك تحدث كتاب «تاريخ الكتابة» عن الإرهاصات الباكرة للكلمة المكتوبة في حوض نهر الدانوب، وعن الكتابة المسمارية، والكتابة في بلاد ما بين النهرين، وكتابات مصر القديمة، حيث الهيروغليفية هي الأصل الأول من الكتابة الذي تطورت عنه كل أنواع الكتابة الأخرى التي ظهرت بعد ذلك في مصر، وأوضح الكتاب أن التجارة والفتوحات الإسلامية، جلبت الكتابة واللغة العربية إلى الصحراء الأفريقية والساحل الأفريقي في الوقت نفسه.(٥)

فضائية ألمانية للتعريف بالثقافة العربية:

منحت الهيئة العامة للإشراف على وسائل الإعلام المسموعة والمرئية الخاصة في ولاية هيسن الألمانية ترخيصاً لمدة ١٠ سنوات قابلا للتجديد لمجموعة بيبو

الإعلامية لإطلاق قناة تلفزيونية جديدة من مدينة بادهومبورغ غرب البلاد.

وتحمل القناة اسم «أرورا»، ومن المقرر انطلاق بثها خريف ٢٠٠٩، لتعريف الألمان والأوروبيين بثقافة العالم العربي ومجتمعاته، خاصة شبه الجزيرة والخليج العربي.

ويتكون مجلس إدارة أرورا من عدد من مشاهير الصحفيين وأساتذة الإعلام وشخصيات عامة بارزة في ألمانيا، وعين ٢٠٠ موظف وفني -بينهم ١٠٠ صحفي- للعمل بالقناة في مرحلة بثها الأولى.

وتركز الفضائية على الإنتاج الوثائقي والأخبار والتقارير الاقتصادية والتحقيقات والأفلام العربية المدبلجة، وبرامج الخدمات الموجهة للألمان والأوروبيين الراغبين في السياحة أو الاستثمار في العالم العربي.

وأعلنت مجموعة بيبو الإعلامية المالكة في بيان لها أن أرورا ستبث برامجها على مدار الساعة على القمر الصناعي أسترا وضمن قنوات الكابل الألماني والإنترنت.

وأوضح رالف بيبو رئيس المجموعة الإعلامية أن تخصصها في البث عن العالم العربي يميزها بتقديم تجربة غير مسبوقة في مجال العمل الإعلامي الألماني والأوروبي، وأكد سعيها للتكامل والتعاون مع القنوات الألمانية وعدم الدخول في منافسة مع أي منها. (٦)

تشجيع الإنتاج الفكري العربي:

أعلنت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم عن إطلاق مبادرة تهدف إلى تشجيع الإنتاج الفكري العربي في شتى مجالات المعرفة في جميع أنحاء المنطقة العربية.

وكشفت المؤسسة هذه المبادرة المتمثلة ببرنامج «اكتب» الذي يهدف إلى تحقيق مجموعة من الإنجازات المهمة في مقدمتها دعم الكُتّاب الشباب الطموحين، ومساعدة المؤلفين الجدد على الوصول بأعمالهم إلى أكبر شريحة ممكنة من القرّاء.

وأوضحت المؤسسة أن البرنامج سيساهم في فتح فرص جديدة للحوار مع الحضارات الأخرى وذلك من خلال ترجمة الكتب التي سيتم تأليفها بدعم من البرنامج إلى العديد من اللغات الأخرى وذلك بالتعاون مع برنامج الترجمة التابع للمؤسسة، والعمل على نشرها عالميا بما يزيد من فرص تعريف العالم الخارجي بالثقافة العربية.

وتحدث جمال الشحي، مدير إدارة الشؤون الثقافية في مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم حول آلية العمل في البرنامج، وقال: «سيتبع البرنامج أسلوباً علمياً ومنهجياً دقيقاً من خلال لجنة استشارية تضم نخبة من كبار الكتاب والمفكرين في العالم العربي، حيث ستتولى اللجنة مهمة الاختيار والترشيح من بين مجمل طلبات الحصول على منحة الكُتّاب التي يقدمها البرنامج للمستفيدين من خدماته، وذلك مع تطبيق مجموعة من المعايير الواضحة وفي

إطار من الشفافية الكاملة التي تضمن مبدأ تكافؤ الفرص».

وعن عملية النشر، قال الشحي إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ستعقد شراكة مع عدد من أبرز دور النشر العربية للتعاون في نشر وتوزيع الكتب التي سيتم تأليفها بدعم من البرنامج حيث ستحرص المؤسسة على صدور المؤلفات في أفضل صورة بما يتوافق مع جودة المضمون.

ومن أهم شروط التقدم للبرنامج أن يكون الكاتب عربياً وأن تكون اللغة العربية هي لغة الكتابة للعمل المرشح الذي لابد وأن يتصل موضوعه بالعالم العربي، على أن يكون الكاتب قد سبق وقام بنشر بعض أعماله سواء في أي من الإصدارات الصحافية أو في هيئة كتاب في أي دولة عربية.(٧)

منح من صندوق الثقافة والفنون:

أعلن الصندوق العربي للثقافة والفنون أسماء الفائزين بمنح قررتها ست لجان لدعم النشاطات الثقافية في العالم العربي، وستقدم إلى ٢٩ مؤسسة وشخصية في مجالات ثقافية عدة.

وقال الصندوق في بيان وزعه في القاهرة: إن قيمة المنح «تصل إلى نصف مليون دولار تم توزيعها على الفائزين في المجالات الثقافية الخاصة وتم اختيارهم من بين ٣٠٠ طلب قدمت إلى الصندوق للحصول على هذا الدعم».

وهي المرة الأولى التي يقوم فيها الصندوق الذي أسس مطلع العام الجاري في مبادرة أهلية من عدد من المثقفين العرب برئاسة وزير الثقافة اللبناني السابق غسان سلامة، بتقديم المنح لعدد من المؤسسات الثقافية والأفراد المبدعين في مجالات مختلفة.

ومن بين الذين حصلوا على المنح متحف المقتنيات التراثية والفنية في جامعة بيرزيت و«حوش الفن الفلسطيني» ومنظمة الأمم المتحدة لتشغيل وغوث اللاجئين الفلسطينيين «الانروا» في فلسطين واللبنانية رندا ميراز والأردنية عريب طوقان.

وفي الأدب فازت مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي في فلسطين ومؤسسة الشرق والأردني مهند مبيضين والتونسية مريم بوسالمي وفي السينما والفيديو فاز الفلسطينيين ايليا سليمان ونجوى نجار وكمال الجعفري والمغربية دليلة الناظر والمصري تامر السعيد.

أما في المسرح، فقد تم اختيار اللبنانيين روجيه عساف ومايا زبيب وهشام جابر والفلسطيني نزار الزعبي وفرقة «مسرح ليش» السورية وفرقة مسرح إبعاد المغربية.

وفي الموسيقى فازت المؤسستان المصريتان مركز المصطبة للموسيقى الشعبية والمركز المصري للثقافة والفنون ومؤسسة الكمنجاتي الفلسطينية.

أما في نشاطات التعاون الثقافي، فقدم

الصنـدوق منحـا إلى المؤسسـة الثقافيـة اللبنانيـة «بيروت دي سـي» والينور اوكيف «مهرجان فلسطين للأدب في ايرلندا» ونوال الاسكنـدراني في تونس والموقع الالكتروني «كيكا» في بريطانيا ومؤسسة «مكان» «شركة إيقاع الأردن» ومركـز الدراسات السوداني منحة الدعم الثقافي.(٨)

سنة الترجمة في تونس:

أعلنت تونس أنهـا تعتزم تنشيط حركة الترجمـة خلال سنـة ٢٠٠٨ لتجعل منها سنة وطنية للترجمة، وذلك استجابة لبرنامج مشـروع وطني دعا إليـه الرئيس التونسي زين العابدين بن علي.

وبهذه المناسبـة أكد محمد بن محجوب رئيس المركز الوطني للترجمة أن هذا المشروع يشكل إنجازاً ثقافيـاً على درجة كبيرة من الأهمية ومكسباً حضارياً لتونس وأجيالها، مضيفاً أن تقـدّم الشعوب يقاس من ضمن ما يقاس به بحجم ما تنقله وما تترجمه من ثقافات العالم.

وأكد محجـوب أن قرار رئيـس الدولة بجعل ٢٠٠٨ سنة وطنية للترجمة، وبتأسيس مركز وطني مختص في شؤون الترجمة، تمثل إجـراءات ريادية لا تقف عنـد حدود سنة ٢٠٠٨ فالأمـر ليس مجرّد مناسبة احتفالية وثقافية عابرة، إنّه بداية تأسيسية لمشروع، أو لنقل بدقّة وأمانة أنّه استئناف جدّي لأعمال ريادية في مجال الترجمـة قام بها تونسيون في شتى شـؤون المعرفة والحضـارة بدأها المصلحـون في مطالبتهم بإصـلاح مناهج التعليم وضرورة الانفتاح على معارف وفنون العصر وتواصلت فيما بذلته النّخب الثقافية المؤسسة للجامعة التونسية التي حملت على عاتقها ترجمة الفلسفات والمعارف والمناهج الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

يذكر أنـه بالرغم عن المساهمة النوعية لخريجـي المعاهـد والجامعـات التونسية في ترجمـة الكتـب المرجعيـة في شتـى الاختصاصات، والتي كان عدد منها موضوع أطروحـات جامعيـة، فقد شـكّل المجمع التونسي للفنـون والآداب «بيـت الحكمة» حلقـة هامة في هـذا التوجّـه إذ احتضن مشاريـع ترجمة علمية وأدبيـة عديدة كما كان لعدد من الباحثـين والكتاب التونسيين شغف خاص بالترجمـة خصوصاً عن اللغة الفرنسية، وبشكل أقـل عن اللغات الألمانية والإنكليزية والإيطالية، ومع كل الذي تمّ فإن رصيد تونس من الترجمة يظل محدوداً ودون ما تطمح إليه النخب التونسية، التي ما تزال تعتبر، أمام أزمة المطالعة ومحدودية التوزيع أن الترجمة بما هـي اختصاص واحتراف، لم تعد مغرية لخريجـي الجامعات، وهو ما يجعل مـن دعم الدولة لهذا المشروع ضرورة ملحّة.(٩)

المرحلة الثانية من مشروع الترجمة:

صـرح محمـد سلمـاوي الأمـين العام

للاتحاد العام للأدباء والكتّاب العرب أن الفترة القادمة ستشهد المرحلة الثانية من مشروع الترجمة الذي يتبناه الاتحاد العام حيث سيتم اختيار روايات للترجمة إلى الإنجليزية والتركية والإيرانية، وكذلك استكمال الإجراءات الخاصة بترجمة الروايات إلى الروسية وظهورها للنور.

وأوضح سلماوي أن المشروع سيركز في الفترة القادمة على ترجمة الأعمال إلى الإنجليزية باعتبارها معبراً للترجمة إلى لغات أخرى، مع عدم إغفال لغات دأبت على قراءة الأدب العربي من خلال ترجمات وسيطة، ويقصد بذلك اللغتين التركية والإيرانية، إذ ستتم الترجمة إليهما مباشرة دون أي وسيط، وذلك رغبة لمد جسور التعاون مع هذه الثقافات العريقة.

وأضاف سلماوي أن الفترة القادمة ستشهد أيضاً دفع مشروع الترجمة إلى الروسية، حيث تم بالفعل ترجمة ١٨ رواية إلى اللغة الروسية، ولكن لم تتفق أمانة اتحاد الكتاب العرب السابقة مع دار نشر روسية على طباعة الروايات المترجمة، لعدم توافر شروط تحديد تكاليف النشر وعدد النسخ.

ومن أجل أن يسير مشروع الترجمة بدون عقبات تتعلق بحقوق النشر التي يحصل عليها بعض دور النشر من الكتاب، وبالتالي يحول ذلك دون ترجمة أعمالهم لدى دور نشر أخرى، أشار سلماوي إلى أن المكتب الدائم لاتحاد الكتاب العرب في اجتماعه الأخير بالبحرين، أكد على ضرورة أن تقوم الاتحادات الأعضاء بإرسال نسخ من الروايات المرشحة للترجمة لكتاب البلد الذي تمثله ومتابعة الكتاب المعنيين، أو ذويهم، للحصول على موافقة المؤلف وتنازله عن حقوقه للاتحاد العام وتحويله بالموافقة على الترجمة والنشر والتنازل عن ذلك الحق لأي ناشر يتم الاتفاق معه، واستبدال الروايات التي لم يوافق مؤلفوها على التنازل عن حقوقهم للاتحاد العام، بروايات يرشحها اتحاد بلدهم.

وفي هذا الإطار أشار سلماوي أيضاً إلى أن اتحاد كتاب مصر شكل لجنة استعرضت الأسماء والروايات التي اختارها الاتحاد العام وعددها ٢٩ رواية، ووجدت أن ١٥ كاتباً، أو ورثتهم بالنسبة للراحلين، وافقوا كتابة على التنازل عن حقوقهم المادية وهم: فتحي غانم، يوسف القعيد، إدوار الخراط، بهاء طاهر، أبوالمعاطي أبوالنجا، خيري شلبي، محمد جبريل، سلوى بكر، إبراهيم عبد المجيد، مجيد طوبيا، جميل عطية إبراهيم، عبد الحكيم قاسم، يحيى حقي، ثروت أباظة، وإحسان عبد القدوس.

وتضمنت خطة الترجمة في المرحلة الثانية الأعمال الروائية التالية: (حكاية شوق) أحمد الشيخ، (الطوق والأسورة) يحيى الطاهر عبد الله، (النمل الأبيض)

عبد الوهاب الأسواني، (زهر الليمون) علاء الديب، (الخروج إلى النبع) محمد قطب، (أصوات) سليمان فياض، (أنا ونورا وماعت) رفقي بدوي، (الزهرة الصخرية) محمد الراوي، (جبل ناعسة) مصطفى نصر، (حافة الليل) أمين ريان، (أشجار قليلة عند المنحنى) نعمات البحيري، (مقامات عربية) محمد ناجي، (مراعي القتل) فتحي إمبابي، (نوة الكرم) نجوى شعبان [١٠]

ايسيسكو توزع جوائز مسابقتها:

وزعت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ايسيسكو) جوائز مسابقتها الثقافية الكبرى بالعاصمة السنغالية دكار التي فاز بها عدد من المبدعين السنغاليين. وقالت المنظمة في بيان لها إن وزير الثقافة السنغالي الأسبق حسن سيك فاز بجائزة ايسيسكو الأولى عن أبحاثه حول مدينة دكار وإن النحات عيسى ديوب فاز بالجائزة الثانية لإسهامه المتميز في تجميل المدينة بأعماله الفنية.

وأضافت أن الجائزة الثالثة فاز بها الأكاديمي بابا موسى ندوي تقديرا لبحثه الرائد في تاريخ مدينة دكار في الفترة الممتدة من ١٨٨٥ إلى ١٩١٤. وأوضحت أن هذه الجوائز منحت للمبدعين السنغاليين بمناسبة تكريم دكار واختيارها عاصمة للثقافة الإسلامية لعام ٢٠٠٧ عن المنطقة الإفريقية.

وذكرت أن توزيع الجوائز تم بحضور عدد من الشخصيات العلمية والأكاديمية والمسؤولين ومنهم المدير العام للايسيسكو الدكتور عبد العزيز التويجري والأمين العام لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية الدكتور أحمد الشريف.

وكانت ايسيسكو وزعت قبل ذلك في مدينة فاس المغربية جوائز مسابقتها الكبرى التي خصصتها للإبداع الأدبي والعلمي والفني في المغرب بمناسبة اختيار مدينة فاس عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة ٢٠٠٧ عن المنطقة العربية.[١١]

رحيل المؤرخ جمال بدوي:

توفي الكاتب المصري جمال بدوي عن عمر يناهز ٧٤ عاماً، وكان جمال بدوي غزير الإنتاج الثقافي، حيث كان ينشر مقالات يومية في صحيفة «الوفد»، كما عرف عنه اهتمامه بالدراسات التاريخية خاصة فيما يخص تاريخ مصر.

ويعد جمال بدوي من أشهر المؤرخين في العصر الحديث.. كتب في الشأن العام والتاريخ والسياسة والفكر وقدم البرامج في الإذاعة والتليفزيون، ولقب بشيخ الصحافة المتحرر، وأطلق عليه لقب جبرتي الصحفيين.. وقد نال على عطائه الغزير وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى من الرئيس حسني مبارك عام ١٩٩٥، كما حصل على الجائزة الأولى من جريدة

«الشرق الأوسط» عن أفضل مقال نشر عام ١٩٩٦، وحاز كتابه «أنا المصري» على أوسكار أفضل كتاب في المعرض الدولي للكتاب عام ٢٠٠٤.

وتلقى جمال الدين إسماعيل بدوي الذي ولد عام ١٩٣٤ علومه الأولية في جمعية المحافظة على القرآن الكريم وبعد حصوله على الشهادة الابتدائية انتقل إلى التعليم الثانوي بطنطا ثم تخرج من قسم الصحافة بكلية آداب القاهرة سنة ١٩٦١، وأثناء دراسته اختاره مصطفى أمين للعمل في أخبار اليوم ومارس معظم فنون العمل الصحفي.. وفي عام ١٩٧٢ انتدب مع آخرين إلى دولة الإمارات العربية المتحدة لإصدار صحيفة الاتحاد وعاد في ١٩٨١ إلى أخبار اليوم.. وفي عام ١٩٨٤ شارك في تأسيس صحيفة الوفد وعمل مديراً للتحرير ثم رئيساً للتحرير في ١٩٨٩ إلى أن استقال فعاد إلى أخبار اليوم وتخصص في كتابة الدراسات التاريخية في صحف مؤسسة أخبار اليوم.

وأصدر بدوي حوالي عشرين كتاباً في الفكر والتاريخ منها محراب الفكر، مسلمون وأقباط من المهد إلى المجد، مصر من نافذة التاريخ، ومسافرون إلى الله بلا متاع، والوحدة الوطنية بديلاً عن الفتنة الطائفية، وحدث في مصر، معارك صحفية، المماليك على عرش فرعون، حكايات مصرية، وأنا المصري من عيون التراث.(١٢)

معرض عن المسلمين في أستراليا

أقامت المكتبة العامة الاسترالية لأول مرة معرض صور عن رعاة الإبل والجمال المسلمين الذين قدموا إلى استراليا في القرن التاسع عشر تحت عنوان (رواد الداخل.. جمالو استراليا المسلمون).

ومن المعروف تاريخياً أن حوالي ٢٠٠٠ جمال و١٥ ألف جمل قدموا من أفغانستان وباكستان إلى استراليا في منتصف القرن التاسع عشر، وبالرغم من أن هؤلاء الجمالين قدموا من عدة بلدان مسلمة فإنهم عرفوا عموماً بـ (الجمالين الأفغان) الذين ساهموا في كشف أسرار الصحراء ومد خطوط اتصال بين المدن الاسترالية الداخلية والسياحية وبين المستعمرات والمناجم.

وقال المسؤولون عن المعرض أن مشاركة الجمالين المسلمين أغفلت بشكل كبير ولم تنل الاهتمام الذي تستحقه وهو ما يعتبر السبب الأساسي وراء إقامة المعرض.

وقال مدير المعرض فيليب جونز الجمالين ساهموا في إبراز حملات استكشاف الأراضي الاسترالية البكر بدءاً من حملة بيرك آند ويلس عام ١٨٦٠ وفي إغناء التطور الحضاري والاقتصادي في استراليا، موضحاً أن ذكر الجمالين لم يرد بشكل كبير في الوثائق التي كتبت في

تلك الفترة ولم ينل الجمالون المسلمون ما يستحقون من الثناء على مساهماتهم في فترة الاكتشافات البطولية رغم أن المذكرات التي كتبت خلال تلك الرحلات تؤكد أن ما أنجزه هؤلاء الرجال يضعهم في مصاف المستكشفين.

وأضاف جونز أن المسلمين الذين قدموا إلى هنا في تلك الفترة قدموا حياتهم وجهدهم لهذا البلد مبيناً أن المعرض سيمكن الجمهور من معرفة العلاقات التاريخية بين استراليا والدول الآسيوية.. وقد تزايدت أعداد المسلمين الأفغان تدريجياً حتى وصل تعدادهم عام ١٨٨١ إلى ما يقارب الستة آلاف شخص وكانت مدينة (ادلايد) في جنوب استراليا مركز تجمع لهم حيث أسسوا هناك أقدم المساجد الإسلامية المعروفة حتى الآن ومنها مسجد (بيرث) الذي أسس عام ١٩١٠.

وشارك هؤلاء الأفغان في مد السكك الحديدية داخل استراليا ولا يزال الخط الذي يربط بين اديلايد في الجنوب واليس سبرينغ يسمى (غان) نسبة إلى الأفغان الذين أسهموا في بنائه.[١٣]

رحيل الفرنسي جوليان جراك:

رحل الكاتب الفرنسي جوليان جراك صاحب رواية «سواحل الرمل» عن عمر يناهز الـ٩٧ عاماً، وذلك حسب ما أفادت به مصادر قريبة من جراك، حيث ذكرت تلك المصادر أنه نقل إلى المستشفى بعد إصابته بتوعك في منزله في سان فلوران لو فياي (غرب فرنسا) حيث كان يعيش منعزلا منذ أعوام.

ووجه الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي ووزيرة الثقافة كريستين البانيل تحية إلى جراك بصفته «أحد أهم الكتاب الفرنسيين في القرن العشرين»، وهو صاحب ١٩ عملا من شعر ومسرح ورسائل وروايات، مستلهمة من الرومنطيقية الألمانية والخيالية والسوريالية.

ولد جراك في ٢٧ يوليو ١٩١٠ في سان فلوران لو فياي، واسمه الحقيقي لوي بوارييه وكان مجازا في التاريخ والجغرافية وبدأ الكتابة أثناء تدريسه في الثانويات. واختار اسم غراك ببساطة لأسباب إيقاعية وسمعية، وفي عام ١٩٣٨، نشر كتابه الأول «في قصر ارغول» لدى الناشر جوزيه كورتي الذي سيظل مخلصا له طوال حياته، ورفض جراك عام ١٩٥١ تسلّم جائزة غونكور الأدبية الفرنسية عن تحفته «سواحل الرمل». غير أنه وافق عام ١٩٨٩ على الانخراط في مجموعة دار «غاليمار» المرموقة لا بلياد، وفي عام ٢٠٠٢ نشر كتابه الأخير «مقابلات» عام ٢٠٠٢، حيث اختار كما في أعماله السابقة، نشرا قديم الطراز على أوراق غير مقطعة في المطبعة ينبغي على القارئ أن يفصلها بنفسه.[١٤]

فوز أونداتج بجائزة الحاكم العام الأدبية:

فاز الأديب مايكل أونداتج السريلانكي المولد المقيم في تورونتو للمرة الخامسة بجائزة الحاكم العام الأدبية لعام٢٠٠٧ لأفضل رواية باللغة الإنجليزية عن روايته ديفيزاديرو، أما أفضل رواية بالفرنسية فكانت من نصيب سيلفان تردل من الكيبك عن روايته بحر الهدوء.

ونقل عن أونداتج قوله: لقد سعدت للغاية بالجائزة لأن هذا الكتاب عزيز علي، فقد كان نوعاً من المغامرة ومن الجيد أنه حظي بهذا التقدير.

وتعد هذه الجائزة واحدة من ١٤ جائزة أعلنت في مونتريال، وهي تمنح لأفضل سبعة أعمال أدبية تصدر باللغتين الرسميتين في كندا: الفرنسية والإنجليزية.

وكان أونداتج قد فاز بجائزته الأولى عام١٩٧٠ عن روايته الأعمال الكاملة لبيلي ذاكيد كما نال جائزة عن الشعر عام٧٩، ثم جائزة روائية عام ١٩٩٢ و٢٠٠٠.

تمنح الجوائز في مجالات الرواية، الشعر، الدراما، العمل الأدبي غير الروائي، أدب الأطفال، الكتب المرسومة للأطفال والترجمة.[١٥]

إحالات

١- موقع شبابلك	WWW.SANA.ORG
٢- وكالة الأنباء العربية السورية «سانا»	WWW.MOHEET.COM
٣- شبكة المعلومات العربية المحيط	WWW.ALBAWABA.COM
٤- موقع البوابة	WWW.MENA.ORG.EG
٥- وكالة أنباء الشرق الأوسط	WWW.ALJAZEERA.NET
٦- موقع قناة الجزيرة	WWW.JAMAHIRIYANEWS.NET
٧- وكالة الأنباء الخليج	WWW.ALQANAT.COM
٨- موقع القناة	WWW.AKHBAR.TN
٩- وكالة الأنباء التونسية	WWW.MIDDLE-EAST.ONLINE.COM
١٠-موقع ميدل ايست أن لاين	WWW.NASEEJ.COM
١١-موقع نسيج	WWW.WAM.ORG.AE
١٢-وكالة أنباء الإمارات	WWW.ALMUGHTARIB.COM
١٣-موقع المغترب	WWW.ARABONLINE.COM
١٤-موقع العرب أونلاين	WWW.REUTERS.COM
١٥-وكالة رويترز	

كتاب الشهر

التناص بين النظرية والتطبيق
(شعر البياتي نموذجا)

عرض وتقديم : محمد سليمان حسن

كتاب الشهر

التناص بين النظرية والتطبيق

(شعر البياتي نموذجاً)

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن *

صـــدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية، كتـــاب تحت عنوان: «التناص بين النظرية والتطبيق.. شعر البياتـــي نموذجاً». الكتاب من تأليف الباحث الدكتـــور «أحمد طعمـــة حلبي». يقع الكتـــاب في /٣١٧/ صفحة من القطع الكبير. نقدم عرضاً له بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

* باحث سوري

التناص في النقد الغربي

يعزو كثير من النقاد ظهور مصطلح التناص إلى تأثير المدرسة البنيوية على دراسة النص الأدبي. هذا المصطلح ظهر للوجود فعلاً على يد (جوليا كرستيفا) في بحوثها التي كتبتها بين عامي /١٩٦٦-١٩٦٧/: ومن ثم تبنته جماعة (تيل كيل Tel Quel) النقدية، وانتشر بعد ذلك في المحافل النقدية بسرعة كبيرة، واستخدمته مدارس كثيرة: تفكيكية وبنيوية وسيميولوجية وأسلوبية وتفسيرية.

إذا كانت نظرية التناصية مدينة، في نشوئها وتأسيسها لكل من (ميخائيل باختين) و(جوليا كرستيفا)، فإن الفضل الأول يعود إلى (شكلوفسكي) أحد أقطاب المدرسة الشكلانية الروسية. أما (باختين) فلم يستخدم مصطلح (التناص Intertextuality)، وإنما استخدم مصطلح (الحوارية Dialogism)، على حين أن (جوليا كرستيفا) استحدثت هذا المصطلح (التناص) عند تقديمها لكتاب (باختين) عن (ديستويفسكي). على هذا فإن جميع النصوص عند (باختين) وليدة نصوص أخرى. وإن أي عمل أدبي، لا بد أن يتوافر على علاقة حوارية مع غيره من النصوص. فكل نص صدى لنص آخر إلى ما لا نهاية. ويميز (باختين)، ثلاثة طرق لحضور خطاب أدبي في خطاب آخر وهي: التهجين، العلاقة المتبادلة المشحونة بالحوارية بين اللغات، الحوارات الخالصة. ولعل معظم الدراسات التناصية التي جاءت من بعد (باختين)، لم تخرج عن الأسس التي خطها هو.

أدخلت (كرستيفا) مصطلح (التناص) ضمن عدة بحوث كتبتها بين عامي /١٩٦٦ و١٩٦٧/ وأعادت نشرها في كتابيها (سيميوتيك) و(نص الرواية) متأثرة في ذلك بأعمال (باختين) حول الحوارية. والتناص عند (كرستيفا) يتشكل ضمن ما أسمته بالإنتاجية النصية. فالنص يُخلق اعتماداً على نصوص سابقة عليه. ينفي (آريفي) في دراساته وجود نص مرجعي، فكل نص هو نص متداخل. ولذا فإن (آريفي) يؤكد ضرورة إحلال التناصية محل دراسة النص. ويشير (آريفي) على أن هناك نوعين من التناص: التناص في المعنى، والتناص في التعبير. وقد تبنى (ريفاتير) التناصية بوصفها مرتبة من مراتب القراءة التأويلية. ويذهب (ريفاتير) إلى أن الكلمة أو العبارة لا يمكن أن تكون شعرية، إلا إذا كانت تحيلنا إلى أسرة كلمات أخرى موجودة سلفاً. أما (أنطون كمبنيون) فإن التناص عنده يعني: إعادة إنتاج لقول (النص المستشهد به) مقتبس من النص الأصل بإدراجه

في نص الاستقبال. وكل كتابة، عنده، لا تعدو كونها تعليقاً أو شرحاً، أو استشهاداً. يؤكد (تودوروف) فكرة (تيتانوف) حول نظرية المحاكاة الساخرة، التي يؤكد فيها (تيتانوف) استحالة الفهم العميق لنص من النصوص لديستويفسكي، من دون الرجوع إلى نصوص (غوغول). ويسمي (تودوروف) نص ديستويفسكي بالسجل المتعدد القيم أو الحواري. ويشير (جبرار جينيت) إلى ما يسميه (النص النصي).

تأكيداً لفكرة موت المؤلف يرى (رولان بارت): أن كل نص هو تناص مصنوع من نصوص أخرى موجودة فيه، ولكن بمستويات مختلفة. ويتبنى (دريدا) فكرة التناص بوصفها ركناً مهماً من أركان (التفكيكية Deconstruction) التي أرسى قواعدها هو وزملاؤه في جماعة (تيل كيل Tel Quel). ويحاول (ليتش) في تحليله لنص (دريدا) هذا أن يحدد على وجه التقريب ما يحويه كل نص من تناصات. وينطلق (جوزيف ريدل) من مبدأ الهدم والبناء الذي تقوم عليه النصوص. ويقدم لنا (هارولد بلوم) دراسة عميقة حول الكتابة تحت سلطة النصوص السابقة. ونصل إلى (ليتش) إلى أن كل نص هو حتماً نص متداخل (متناص)، ولا وجود للنص البريء، الذي يخلو من هذه المداخلات.

التناص في النقد العربي

لو عدنا إلى النقد العربي القديم، لوجدنا أنّ جذور مصطلح التناص تضرب في أعماق الموروثين العربيين النقدي والبلاغي. النقد العربي القديم أشار إلى عدة مصطلحات نقدية وبلاغية. ومن هذه المصطلحات: الاقتباس، التضمين، السرقة، المعارضة، والمناقضة. والقاسم المشترك بينها وبين التناص، هو فكرة انتقال المعنى أو اللفظ أو كليهما، أو جزء منهما من نص إلى آخر، مع اختلاف في المقصد والغاية.

إن عملية الإبداع، لا بد أن ترتكز على عمل سابق، وأول تلك الأدوات هو استيعاب نتاجات السابقين وتجاربهم. والشاعر الذي لا يعتمد على نتاجات غيره، ولا يحفظ الكثير منها، ليس بشاعر كما يقول (ابن خلدون).

فالاقتباس في النقد العربي القديم، نوع من المحسنات اللفظية، الهدف منه إضفاء نوع من القداسة على النصوص المقتبسة، وإظهار براعة الشاعر ومقدرته.

والتضمين صورة من صور الاقتباس على صعيد العلاقات التناصية، مع التفريق بأن الاقتباس يقف عند القرآن الكريم

والحديث، على حين ينصرف التضمين إلى الشعر عموماً.

وأما السرقة فهي التمييز بين ما هو مبتكر ومبتدع عن التقليدي الذي يعتمد على إبداعات الآخرين.

والمعارضة والمناقضة فتنتميان إلى التناصية، بوصف الأولى محاكاة، والثانية محاكاة ساخرة.

ولعل من أوائل الدراسات النقدية العربية المعاصرة، التي أدخلت مصطلح التناص، دراسة «فريال جبوري غزول» في تحليلها لقصيدة الشاعر (محمد عفيفي مطر) بعنوان (قراءة).

ويشكل مصطلح التناص من منطلق تشريحي، أهمية كبرى لدى (عبد الله الغذامي) الذي يستخدم مصطلح (تداخل النصوص). ويقدم لنا (محمد مفتاح) دراسة دقيقة ومفصلة، من ناحيتي التنظير والتطبيق، لمصطلح التناص. ولا نجد لدى (صبري حافظ) تعريفاً خاصاً، لكن، يناقش الطريقة التي تتم بها عملية التفاعل التناصي، ولا ينفرد (توفيق الزيدي) بتعريف وإنما يورد تعريفات سابقة. ويتناول (ابراهيم رماني) مصطلح التناص في دراسته (النص الغائب في الشعر العربي الحديث) ويعني، مجموع النصوص المستترة التي يحتويها



النص الشعري في بنيته. ولا نجد لدى (نعيم اليافي) تعريفاً محدداً لمصطلح التناص وإنما (صور التناص).

مصادر التناص في شعر البياتي..

يتبدى التناص في شعر البياتي بمصادر عدة تنوعت بين: الأسطورة، الدين، التاريخ، التراث الشعبي، الأدب، التصوف، وسنقدم نموذجاً لهذا التناص من النماذج السابقة، ألا وهو (التصوف):

توجه الشعر العربي المعاصر إلى التصوف، هرباً من واقع مادي واجتماعي وسياسي مأزوم، وبحثاً عن عالم أكثر روحانية وشفافية وصفاء، تتحسر فيه قوة المادة أو تذوب. والتصوف عنصر مهم من عناصر

التجربة الشعرية المعاصرة، وذلك لارتباط التجربة الشعرية المعاصرة بالتجربة الصوفية. وقد أكد (صلاح عبد الصبور) أن كلتا التجربتين، الصوفية والمعاصرة، تبحثان عن غاية واحدة،وهي العودة بالكون إلى صفائه وانسجامه.

وتتجلى مظاهر التصوف في الشعر العربي المعاصر في عدة نقاط، أبرزها: الحزن العام، الإحساس بالغربة والضياع والنفي، ارتياح الشاعر لعالم الأرواح، اتحاد الصوفي والشهيد والشاعر، الحلولية الكونية، الظمأ النفسي، المزج بين المحسوس والمتخيل.

لقد قرأ البياتي منذ يفاعته الشعرية أشعار كبار الصوفية، بحيث شكلت تلك الأشعار المصدر الأول في تكوينه الثقافي، وقد اعترف البياتي بذلك، إذ يقول: «ومن الشعراء الذين قرأتهم باهتمام بالغ: الجامي، وجلال الدين الرومي، وفريد العطار،والخيام، وطاغور..». فتعمق في لغة القوم ومصطلحاتهم. وقد انعكس ذلك في قصائد كثيرة له، من خلال استخدام مفردات أو تعابير أو عبارات صوفية، أو لغة الإيحاء والإشعاع والرمز. كما استحضر بعض الشخصيات الصوفية. مما دعاه إلى تمثل بعض النماذج من تلك التجربة.

يقول البياتي في قصيدته (عين الشمس أو تحولات محيي الدين بن عربي):

فكل اسم شارد، ووارد أذكره، عنها أكنّي، واسْمها أعني

وكل دار في الضحى أندبها، فدارها أعني

توحد الواحد في الكل

والظل في الظل.

يتحقق التناص في المقطع السابق، من خلال توظيف عبارة محيي الدين ابن عربي: «فكل اسم أذكره في هذا الجزء، فعنها أكنّي، وكل دار أندبها، فدارها أعني».

ويعتمد البياتي في نص شعري آخر له إلى امتصاص بعض أبيات مثنوي جلال الدين الرومي. يقول البياتي في قصيدته (مرثية إلى ناظم حكمت):

«أصغ إلى الناي يئن راويا»/ قال جلال الدين/ النار في الناي/ وفي لواعج المحب/ والحزين/ الناي يحكي عن طريق طافح بالدم/ يحكي مثلما السنين/ «شيرين» يا حبيبتي/ «شيرين»/ دار الزمان/ احترقت فراشتي../ تغضن الجبين/، وانطفأ المصباح، لكني مع السارين/ مع المحبين، مع الباكين/ أحمل أكفاني/.

يستحضر البياتي في المقطع الشعري السابق ثلاثة أبيات لجلال الدين الرومي. يقول جلال الدين:

استمع للناي كيف يقص حكايته، إنه يشكو آلام الفراق.

إن صوت الناي هذا نار لا هواء، فلا كان من لم تضطرم في قلبه مثل هذه النار.

إن الناي يروي لنا حديث الطريق، الذي ملأته الدماء، ويقص علينا قصص عشق المجنون».

وتزخر مجموعات البياتي الشعرية بالكثير من المفردات الصوفية، كالخمر، والساقي، والثمل، والسكر، والغزالة، والحزقة. ففي قصيدته (عين الشمس) يقول البياتي:

كلمني السيد والعاشق والمملوك/ والبرق والسحابة/ والقطب والمريد/ وصاحب الجلالة/ أهدي إليّ بعد أن كاشفني غزالة/.

إن الغزالة في الاصطلاح الصوفي كناية عن الوصول إلى الحقيقة، أو الكشف الإلهي.

ويحاول البياتي إخضاع تجربة جلال الدين الرومي الصوفية لتجربته هو، إذ تغدو (عائشة) البياتي رمز الحب الأبدي عنده محبوبة جلال الدين الأثيرة. يقول البياتي في قصيدته) قراءة في ديوان شمس تبريز):

قالت عائشة للناي الباكي: من يقتل هذا الشاعر أو يعتقه

من نار الحب الأبدية. هاهو ذا أوغل في السكر

وأصبح بي مجنوناً، وأنا أصبحت به.. أيضاً مجنوناً، وأنا أصبحت به.. أيضاً

وكلانا مجنون سكران

يبحث عن وجه الآخر في الحان.

لقد استطاع البياتي أن يستوعب ملامح التجربة الصوفية، ودلالاتها الفاعلة، وأن يستخلص السمات الدالة والفاعلة في هذه التجربة، وأن يتمثلها جيداً في شعره، محملاً إياها بعض جوانب تجربته الشعرية الخاصة، كما كان تصوف البياتي انعكاساً لاستمرارية الغربة والنفي. وقد استطاع البياتي من خلال قصائده الصوفية، أن يتحرر من ربقة الجسد، ليصل إلى عالم المطلق، وأن يتحرر من قيد الذات، ليصل همّه بهموم الآخرين.

أشكال التناص في شعر البياتي..

تنوعت أشكال التناص لدى البياتي. وهو وإن لم يخرج عن السائد المتداول لدى الشعراء في زمنه، إلا أن الخصوصية كمنت في طريقة تناوله لأشكال التناص، وتوظيفها في النص الشعري، أما أشكال التناص فهي: التناص الاقتباسي، التناص الإشاري، التناص الامتصاصي، التناص الأسلوبي، تناص الشخصيات. سنتناول في دراستنا هذه

نموذجاً تناصياً واحداً، كمثال على ذلك، وهو (التناص الاقتباسي).

أ - التناص الاقتباسي:

لا تنشأ عملية الإبداع من فراغ، إذ لا يمكن لأي مبدع أن ينطلق من الفراغ أو اللاشيء. والبياتي، كثيراً ما كان يستحضر بعض النصوص الشعرية إلى إغناء تجربته الشعرية الخاصة، وربطها بتجارب سابقة، تحمل بعض صفات التجدد والاستمرارية. إن كماً غير قليل من شعر البياتي مقتبس من نتاجات سابقة. ويمكن أن نرد التناص الاقتباسي في شعره إلى ثلاثة أشكال:

١- التناص الاقتباسي الكامل المنصص:

وهو أن يعمد الشاعر إلى نص مستقل ومتكامل بذاته، فيقتطعه من سياقه السابق، ويضعه في نصه اللاحق على حاله، من دون أن يغير في بنيته الأصلية. وسواء في ذلك أوضعه ضمن علامتي تنصيص أم لا. وأجلى نص شعري نجده في قصيدة البياتي (كلمات إلى الحجر). ففي المقطع الثالث منها المعنون بـ(قال طرفة بن العبد) يقتبس البياتي أربعة أبيات من معلقة طرفة بن العبد. يقول البياتي:

«وما زال تشرابي الخمور ولذتي
وبيعي وإنفاقي طريفي ومتلدي

إلى أن تحامتني العشيرة كلها
وأفردت إفراد البعير المعبد
فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي
فدعني أبادرها بما ملكت يدي».

٢- التناص الاقتباسي الكامل المحوّر:

وهو أن يعمد الشاعر إلى نص مستقل ومتكامل بذاته، فيقتطعه من سياقه، ويضعه في نصه اللاحق، بعد أن يغيّر في بنيته الأصلية، فيزيد فيها أو ينقص، ويقدم فيها أو يؤخر. ومن الأمثلة لدى البياتي قصيدته (النبوءة) يقول البياتي:

تأكل الحرة ثدييها إذا جاعت، وفي أرض الملوك الفقراء
زهرة الدفلى على جدول ماء
تتعرى في حياء

والبياتي في المقطع الشعري السابق، يقتبس مثلاً معروفاً: «تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها».

٣- التناص الاقتباسي الجزئي:

وهو أن يعمد الشاعر إلى نص نثري أو شعري، فيقتطع منه عبارات، أو جملاً، أو تراكيب جزئية غير مكتملة، ويضعها في نصه اللاحق. وهذا النوع من التناص الاقتباسي موجود لدى البياتي في قصيدته (الجرادة الذهبية) يقتبس البياتي جزءاً من عجز بيت المعري المشهور:

إن حزناً في ساعة الفوت
أضعاف سرور في ساعة الميلاد

يقول البياتي:

بكى أبو العلاء
وهو يراني ميتاً حياً، وحياً ميتاً في ساعة الميلاد.

ونستنتج مما سبق، أن جميع تلك الأنواع من التناص الاقتباسي موجودة بكثرة في شعر البياتي، غير أن أكثرها حضوراً هو التناص الاقتباسي الجزئي.

الخصائص الفنية للتناص في شعر البياتي..

تتنوع الخصائص الفنية للتناص في شعر البياتي بتنوع موضوعاته، وآلية أو أسلوب الكتابة الفنية لديه. وقد برز هذا التنوع في الخصائص التالية: الترميز، الاعتماد على اللاشعور الجمعي، إثارة الوعي، إغناء الموقف وتعميق الفكرة. سنتناول موضوع إثارة الوعي كنموذج.

كان للانكسارات السياسية والاجتماعية والثقافية منذ النكبة عام /١٩٤٨/ حتى نكسة حزيران /١٩٦٧/ أثر كبير في توجيه شعر البياتي نحو الثورية والتمرد وفي طبع شعره بطابع الالتزام. وانطلاقاً من شعوره بواجبه، فقد توجه البياتي في كثير من قصائده مخاطباً وعي المتلقي وإحساسه.

وقد اعتمد البياتي في إثارته لوعي الناس والمجتمع على عنصر التعرية. إذن، فإن للتناص هنا فعلاً تحريضياً وتنبيهياً في آن معاً، حيث يخاطب البياتي فئة معينة، أو طبقة خاصة من المجتمع، كالعامل والفلاح والبرجوازي. يقول البياتي في قصيدته / محنة أبي العلاء../:

«إذا أردتم سادتي، فالأرض لا تدور/ ولا يغطي نصفها الديجور/ ولا تضم هذه القبور/ إلا الدمى ولعب الأطفال والزهور/ وكل ما كان وما يكون/ مقدر مكتوب/ فأنتم الأسياد/...».

والحقيقة إن هذا المقطع مرتبط بالمقطع الذي قبله وهو (الضفادع) الذي يتحدث فيه البياتي عن الضفادع أنصاف الرجال، أتباع السلاطين والحكام، غير آبهين بالطبقات الفقيرة الجائعة المسحوقة.

والبياتي/ المعري في بداية المقطع السابق (ولكن الأرض تدور) يظهر بأسلوب ساخر مذعناً لهذه السلطة، فيقول مخاطباً هؤلاء الحكام والمتسلطين:

«إذا أردتم، سادتي، أقول/ ما قاله الشاعر للسلطان/ عبر عصور القهر والهوان/ فنحن بركان بلا دخان/ وثورة ليس لها أوان/...».

وإذا كانت الغاية من التناص في كثير من

شعر البياتي هي إثارة وعي الناس ومخاطبة عقولهم وضمائرهم، فإن ذلك لم يكن يظهر دائماً في صورة مباشـرة، فالبياتي كثيراً ما كان يعرض بعض اللوحات، دون أن يعمد إلى أسلوب التقرير المباشر، ولعل هذا ما نجده في قصيدة (المرتزقة) يقول البياتي:

«**الشعارات التي تكنسها الريح/ على أرصفة الليل/ وأضواء الحوانيت/ ووعاظ السلاطين، ومداحو الملوك/ ذكروني بالطواويس التي باضت/ على الأوتاد/ في أعراس هارون الرشيد/...**».

يظهر التناص في المقطع السابق من خلال استدعاء شخصيات: هارون الرشيد والبحتري وكافور والماليك، التي تحمل رموزاً سلبية لدى البياتي.

ولعلنا أدركنا، من خلال قراءتنا للنماذج الشعرية السابقة، أن الكثير من قصائد البياتي، تمتلك فعلاً شعرياً واعياً، هدفه التأثير في الوعي الاجتماعي، وجعله قادراً على البعث الدائم المتجدد، ومن ثم القضاء على أشكال القمع والاستلاب والظلم كافة.

الخاتمة..

حاول المؤلف في كتابه هذا، معالجة قضية التناص في شعر البياتي، من جانبين، نظري نقدي، وتطبيقي عملي. وقد توصل المؤلف في الجانب النظري إلى القضايا التالية:

١- فيما يخص النقد الغربي توصل الباحث إلى الإشارة، أن مفهوم التناص كان موجوداً بكثرة لدى كثير من النقاد، لكنه لم يظهر إلا على يد جوليا كرستيفا، ثم اتسع ليشمل معظم المدارس النقدية الأدبية.

٢- أثبت البحث وجود مصطلحات نقدية وبلاغية عربية تحقق التناص مفهوماً.

وتحركت القراءة التحليلية لتكشف عن مدى تحقق ظاهرة التناص في شعر البياتي من خلال:

١- انفتاح شعر البياتي على مصادر ثقافية متنوعة.

٢- تعدد طرق حضور تلك المصادر لدى البياتي.

٣- هدف التناص في تفجير الطاقات الكامنة في تلك المصادر.

ولعلنا نستطيع بعد هذه الدراسة التناصية لشعر البياتي أن نسجل ما يلي:

١- تحمل معظم الإشارات التناصية دلالات الانبعاث والتجدد والثورة والمعاناة والألم.

٢- أحياناً تكون إشارات التناص من غير هدف أو غاية.

٣- تدرج طبيعة التناص لدى البياتي بين الوضوح والغموض.

٤- ترتبط إشارات التناص بأيديولوجيته الاشتراكية الواقعية.

٥- إثقال قصائده بالرموز الأسطورية والدينية والتاريخية.

٦- التكرار الإشاري التناصي في مواضع عدة من قصائده.

٧- أدى هذا التكرار إلى شيء من النمطية وعدم الجدة.

٨- تغير الدلالات التناصية تبعاً للموقف أو الحالة النفسية الشعورية التي تسيطر عليه.

إصدارات

تاريخ الكتابة: صدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان «تاريخ الكتابة» الكتاب من تأليف «دونالد جاكسون». قام بترجمته إلى اللغة العربية الأستاذ «محمد علام خضره». يقع الكتاب في /٣٠٠/ صفحة من القطع الكبير. يعد المؤلف واحداً من رواد فن التخطيط في العصر الحديث، ورائداً من رواد أحياء اهتمامات فن الخط في الولايات المتحدة، ويعمل أستاذاً زائراً في عديد من الجامعات الأوروبية.

علم النفس السياسي: صدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان « علم النفس السياسي ». الكتاب من تأليف مجموعة من المؤلفين قام بترجمته الأستاذ «عبد الكريم ناصيف». يقع الكتاب في /٤٥٣/ صفحة من القطع الكبير. يتناول الكتاب في مجموعه ثلاثة ميادين فكرية هي: السياسة، السيكولوجيا، والثقافة، كما يحاول أن يستكشف أسس الثقافة الأحادية والتعددية.

المعجم النقدي في علم الاجتماع: صدر حديثاً عن الهيئة العامة السورية للكتاب، كتاب تحت عنوان « **المعجم النقدي في علم الاجتماع**» يقع الكتاب في جزأين، في حدود /١٠٠٠/ صفحة من القطع الكبير. الكتاب من تأليف الباحثين «ريمون بودون وفرانسوا بوريكو» قام بترجمته إلى اللغة العربية الأستاذ الباحث «وجيه أسعد». ينظم هذا المعجم ويجمع الأصناف الكبرى من الظاهرات الاجتماعية مثل: الآيديولوجيا والدين والنزاعات، ونماذج أساسية في التنظيم الاجتماعي مثل: البيروقراطية والأحزاب. فضلاً عن مفاهيم رئيسة بعلم الاجتماع مثل: كاريزما، بنية، منظومة، إضافة إلى نماذج إرشادية، ومسائل نظرية أساسية مثل: البنيوية، السلطة، علاوة على قضايا ابستمولوجية مثل: معرفة، تنبؤ...

تاريخنـا المقبـــل

د. علي القيّم
رئيس التحرير

تعالت منذ سنوات عديدة، وفي أكثر من بلد عربي، دعوات تطالب بـ«إعادة كتابة تاريخ العرب» وشكلت لجان اختصاصية، بعضها كتب، وبعضها الآخر، ما زال يناقش ويدرس ويمحّص، كما أن بعض الباحثين وجدوا أن لديهم القدرة والعلم والمعرفة للقيام بهذه المهمة الصعبة والحساسة لوحدهم على مبدأ «التاريخ يبدأ

من عندي»، فكتبوا ما كتبوا ونشروه في كتب ومجلدات ذكّرتنا بتواليف (أبو الحسن المسعودي) المجموعة في كتابه «أخبار الزمان ومن أباده الحدثان».

لقد تابعت هذا الموضوع بدقة، وكنت منذ أكثر من عشرين عاماً عضواً في إحدى لجانه، وقد وجدت أن بعض المطالبين بإعادة كتابة التاريخ، لا يفرقون بين «التاريخ بصفته حوصلة متجددة، مستمرة ومفتوحة للبحث والدراسة، وبين كتاب «التاريخ المدرسي» وقد تعاملوا مع «التاريخ» كأنه ملف قضية يفتح ويغلق حسب مزاجية من يقوم بالعمل فيه، فأي تاريخ هذا الذي يحدد موعد مراجعته تحت الطلب، أو تفرض عليه مراجعة دورية بناءً على قرار اتخذ من جهة ما؟ وهل يحتاج المؤرخ إلى إذن مسبق لممارسة تخصصه أو مهنته أو بحثه؟!

في الماضي، قبل قرون عديدة، لم يكن الفرق واضحاً بين التاريخ والقصص وحتى الأساطير، وقد احتاج التاريخ، في الغرب إلى قرون عديدة كي تظهر شخصية ويستقل ويقوم علماً كاملاً له أصوله ومناهجه وقواعده، وقد اتسع مجاله حتى شمل الزمن كله، ما مضى منه وما هو حاضر وما هو مقبل، وكذلك اتسع موضوعه وزاد عمقه حتى أصبح يشمل التجربة الإنسانية كاملة، فلم يعد يقتصر على ذكر الأحداث السياسية والعسكرية، بل شمل التطورات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والفنية، وأصبح اهتمام المؤرخ موجهاً إلى دراسة أحوال البشر عامة، وتطور الجماعة الإنسانية في مجموعها.

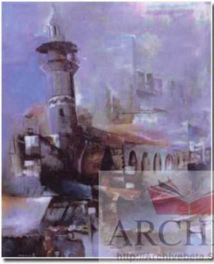
ويتفق المؤرخون -اليوم- على اختلاف مدارسهم على أن موضوع التاريخ هو دراسة التجربة الإنسانية على وجه الأرض، وقد أعطى هذا الفهم آفاقاً جديدة للتاريخ الذي لم يعد يقترن في الأذهان بالماضي وحده، بل أصبح «حركة»، حركة الكون وحركة الأرض وحركة الأحياء والناس على سطح الأرض وما تستتبعه هذه الحركة الدائمة من تغيّر دائم، ومؤرخ

اليوم يدرس التاريخ كله دون أن يفرّق بين ماضٍ وحاضر ومستقبل، فكله تاريخ واحد متصل لا يعرف التجزئة، وليست هناك حدود زمنية لعمل المؤرخ، وأهل التاريخ يدرسون الماضي على أنه تجارب الأمم فيما مضى من أحقابها التاريخية، لا على أنها تجارب مضت مع أمس دابر، فهي أجزاء أو حلقات من سلسلة التجارب الإنسانية التي لا تنتهي، والمؤرخ، على هذا، يدرس ما مضى ليزداد فهماً لما هو حاضر، ويدرس الحاضر على أنه الصورة التي وصل إليها الماضي في سيره مع الزمان وعليه فإن سياسة الحاضر هي التاريخ المعاصر، في حين أن تاريخ المستقبل يعبّر عنه –اليوم- بلفظ التخطيط، فنحن إذ نخطط لمستقبلنا إنما نرسم خطوط **تاريخنا المقبل**..

لقد توسع مفهوم التاريخ إلى حد أنه من غير الممكن لأي منقطع لدراسة التاريخ أن يدرس ماضي الإنسانية وحاضرها كله ويضيف إلى ذلك توقعاته لاحتمالات المستقبل، وهو –مهما أبلغ من إخلاصه لهذا المطلب- غير بالغ منه إلا الشيء اليسير، لأن الميدان شاسع والإحاطة به تدخل في نطاق المستحيل..

هذه النظرة الشمولية للتاريخ، باعتقادي، غابت عن أذهان لجان إعادة كتابة تاريخ العرب، وعن بعض المؤرخين الذين كتبوا في هذا المجال ونشروا دراسات مطولة شابها الانتقاء والاجتزاء والتحريف والتنظير الذي يفتقر إلى «ديناميكية» البحث العلمي، إلى درجة أن من يقرأ ما كتب أصبح يعتقد أن التاريخ لا وجود له إلا في ذهن المؤرخ الذي كتبه، وهذا أخطر أنواع الكتابة التاريخية.

من كـــروم الجمـــال



اللوحة: حمص القديمة
الفنـــان: وليد الشامي / حمص ١٩٤٩

تمثل هذه اللوحة إحدى انعطافات تجربة الفنان وليد الشامي الحاضرة في التشكيل السوري منذ حوالي أربعين عاماً. فهذا الفنان الذي مارس التصوير الزيتي قبل دخوله كلية الفنون الجميلة بجامعة دمشق مطالع سبعينيات القرن الماضي. ورغم تخصصه بفن الحفر المطبوع، إلا أنه عاود مسيرة التصوير الزيتي عقب تخرجه منتصف السبعينيات ويتابعها باجتهاد حتى اليوم.

أقام الفنان العديد من المعارض الفرديّة داخل سورية وخارجها، ولوحته لاتغيب عن المعارض الجماعيّة الدوريّة، وقد صار لهذه اللوحة مفرداتها وأسلوبها ومقوماتها الخاصة، غير أنها دائمة التململ والإضافة والتجديد، لكنّ في الإطار العريض لشخصية وليد الشامي الفنية.

تنتمي اللوحة المنشورة إلى جانب هذا النص، إلى المرحلة ماقبل الأخيرة في تجربته، حيث تحلل فيها قليلاً، من سطوة محاكاة الواقع الحرفي، ليعيد تشكيله فوق سطح اللوحة، بشكل جديد، ورؤية تمهد لمرحلة أخرى، يشتغل عليها الآن، تنحو نحو نوع من التجريد الحريص على ألا يتخلى عن إشارات الواقع ورموزه، التي توفر للمتلقي إمكانية التواصل مع العمل الفني وقراءة جوانب منه.

يتألف تكوين اللوحة من المئذنة القديمة، والكتل المعمارية المبعثرة حولها، وهو أقرب إلى المثلث المستقر على إحدى زواياه، مايخلق حركة وحيوية لافتة، ترد عليها، وتتناغم معها، الإشارات الشفيفة، لكتل معمارية زرعها الفنان الشامي في أرضيّة اللوحة، ليمتّن كتلة التكوين ويوازيها، وليعمق تعبير عناصرها ومفرداتها.

تقوم لوحة الفنان الشامي على ثراء لوني لافت في حيويته وتدرجاته الفائقة الانسجام والتوافق. وهو ميال بشكل عام للألوان الزرقاء والبنيّة وتدرجاته التي يطرزها بقليل من الأبيض والأخضر، ويحرص دوماً على بعثرتها فوق كامل جسد اللوحة، زارعاً بين ثناياها، مساحات غامقة، أو خطوط صلبة مسحوبة من البنية اللونية نفسها، بهدف تقوية حضور معمارها في الفراغ، وتأكيد ماهية الأشكال والعناصر، لذلك يمكن القول إن وليد الشامي يرسم ويلوّن ويقيم عمارة لوحته باللون ومن خلاله.

د. محمود شاهين

دراسات مسمارية



من نتاج عطاء مكتشفات ماري «تل الحريري» و«إيبلا» «تل مرديخ» و«أوغاريت» «رأس شمرا» وترقا وتل ليلان وتل بيدرا وتل حمد وغيرها من المواقع الأثرية السورية، أصبح لدينا مجموعات ضخمة من الرقم المسمارية التي تؤرخ للحضارة والفنون والحياة الدينية والاقتصادية والسياسية والعلاقات التجارية بين ممالك الشرق القديم، وأصبح لهذه الرقم التي يعود تاريخ معظمه إلى الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، جامعات ومعاهد تهتم بها، وتقوم بإنتاج الدراسات والأبحاث عنها، وكان آخرها النشرة الخاصة للدراسات المسمارية التي يقوم بإصدارها قسم التاريخ - شرق قديم في جامعة دمشق، بإشراف الدكتور فيصل عبد الله.

الفرحة كبيرة لأن الدراسات المسمارية في جامعة دمشق، أصبحت قادرة على إنتاج دراسات متخصصة باللغة العربية، بعد أن كنّا نستمد معلوماتنا من المصادر الأجنبية ومما عرف سابقاً بالدراسات الآشورية والأكادية التي تصدرها بعض المعاهد الأوروبية والأمريكية.

من خلال ترجمات هذه الرقم، تمّ اكتشاف عظمة العطاء الإنساني الذي قدمه أجدادنا في بلاد الشام وبلاد الرافدين في مجالات العلوم والمعرفة والحضارة والأدب والفنون والاقتصاد، وكيف عمّ هذا العطاء بنوره وإشعاعه الرائع على حضارات الشعوب الأخرى، وكيف أثرت ثقافة الإنسان العربي القديم في ثقافات الشعوب كافة..

يقولون أول الغيث قطره، وصدور أول مجموعة من الأبحاث التي قام بها باحثون وأساتذة من جامعة دمشق - قسم التاريخ يدعو إلى التفاؤل، وكل ما نرجوه أن تتبعها دراسات ومساهمات أخرى، وألا تكون بيضة الديك؟!.

ع.ق